



The
William Edward Reis
Library



Allegheny College

WITHDRAWN

ÉMILE FAGUET

LE CRITIQUE,
LE MORALISTE, LE SOCIOLOGUE

MAURICE DUVAL

928
F139d

ÉMILE FAGUET

LE CRITIQUE

LE MORALISTE, LE SOCIOLOGUE



PARIS

SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'IMPRIMERIE ET DE LIBRAIRIE

ANCIENNE LIBRAIRIE LECÈNE, OUDIN ET C^{ie}

15, rue de Cluny. 15

—
1911

PRÉFACE

Dans ses préfaces à sa longue enquête sur les écrivains politiques et moralistes du xix^e siècle, M. Faguet a fait ressortir la vanité des résultats qu'il croyait avoir obtenus, et dégagé de la complexité des faits et des systèmes qui prétendent les interpréter les tendances actuelles du devenir social.

Quand on examine ces tendances et qu'on essaie de les saisir, c'est-à-dire de grouper un certain nombre de phénomènes par rapport à une direction commune, quels que puissent être les caractères particuliers de chacun d'eux, on est frappé de se trouver en présence d'antinomies qui paraissent irréductibles, de sorte qu'au fond même et à la source de la vie qui n'est que mouvement

l'on obtiendrait des principes de force contradictoires qui ne sauraient engendrer que de l'immobilité. De toutes les antithèses qui s'offrent à l'esprit, la plus évidente est celle de l'individualisme et de l'étatisme, qui se présente sous les aspects les plus divers, parce que sans doute elle est la vue la plus large, la plus embrassante que l'on puisse prendre sur le réel.

Du côté des doctrines, on voit qu'en général elles s'accordent pour résoudre le problème par la suppression de l'un des termes de l'opposition. Mais c'est une prétention dangereuse et naïve que de vouloir imposer aux faits une législation tout abstraite, conforme aux exigences logiques de la conscience et non à celles de la matière vivante dont la nature et les lois échappant aux volontés individuelles dominent l'évolution des sociétés. -- Du côté de la réalité, les phénomènes paraissent au premier abord comme tirés dans des voies si divergentes qu'on ne croit plus aisément à leur point de rencontre et qu'on reste hésitant devant l'obligation d'agir, et, pour agir, de faire un choix entre des données également nécessaires.

Mais encore ici « l'action brise le cercle ». Il

est impossible que l'individu ne tende pas à se développer pour lui-même et dans son intérêt. Aucun raisonnement ne pourra contenir, dans la minute même où il se produit spontanément, l'élan de l'être jailli de la vie personnelle, au cœur même de l'égoïsme. — Mais il est impossible que la société vive sans l'harmonie des volontés individuelles, sans le concours, dans la plus étroite solidarité, de toutes les forces qui aspirent à se déployer dans la collectivité. Or, la société vit, c'est un fait ; elle est douée d'une puissance de durée telle que personne ne met sérieusement en doute son existence et son indépendance, ses conditions présentes, mais sous la forme qu'elle a toujours eue jusqu'à nos jours, puisque dans les plans que bâtissent les réformateurs les plus hardis et quelle que soit l'importance des transformations qu'ils projettent d'apporter au régime actuel, on découvre toujours à leurs institutions le fond même qui constitue la base de celles qu'ils veulent détruire.

Ces deux aspects, l'individualisme et l'étatisme, sous lesquels les principaux facteurs de l'évolution nous apparaissent en une opposition irréductible, ne sont donc pas exclusifs l'un de l'autre ;

ils se juxtaposent, au contraire ; l'expérience directe et objective des faits nous montre les tendances individuelles et les exigences de la société se développant, même dans un conflit incessant, d'une manière en quelque sorte parallèle, et loin que leur contradiction, réelle évidemment, soit un principe d'arrêt, c'est sur elle que repose avant tout sans doute la continuité du devenir social.

Seulement, de ce qu'une harmonie suffisante et toujours perfectible finit par s'établir entre les instincts primitifs de la nature humaine et les conditions d'existence des collectivités organisées, il ne suit pas qu'elle s'établisse dans le même temps, et dans la même mesure, sur tout le plan qu'occupent ces collectivités. C'est un fait dont on ne peut pas ne pas tenir compte, qui s'impose par cela seul qu'il est, et dans son intégralité, qui ne se laisse éliminer par aucune considération parce qu'il relève de masses qui par le nombre même ont une force de stabilité contre laquelle les protestations isolées de la raison et les efforts des énergies particulières restent impuissantes, c'est un fait que la société s'est concrétisée dans des organismes semblables évidemment, mais dis-

tinets, si bien disposés pour un accord facile qu'on ne peut même s'expliquer leur simple séparation, et pourtant opposés et si profondément que cette opposition est la condition indispensable de leur progrès et donc de leur durée.

Le problème sociologique est avant tout un problème pratique. Les données positives étant reconnues fixes et indiscutables, des difficultés se présentent au jour le jour, les unes passagères et comme accidentelles, les autres plus graves, dont les effets se manifestent dans le moment présent, mais sont à échéance lointaine et à répercussion sans limites. Ces difficultés, c'est dans le réel qu'il faut les regarder et par l'action qu'il faut les résoudre.

Est-ce à dire que les hommes doivent repousser toutes les exigences de leur conscience ; que, fermant les yeux une fois pour toutes sur les anomalies que présente l'organisation sociale, ils doivent se résigner définitivement à ce qui est et ne jamais réaliser autrement que dans ce qui est ce qui doit être ; qu'opprimés par le poids de la réalité, tout effort vers le mieux leur soit interdit ; qu'il leur faille renoncer au rêve d'un bonheur plus rationnel, à la tendance vers une plus haute

réalisation d'eux-mêmes, à la foi dans quelque chose capable de les élever au-dessus des préoccupations vulgaires imposées par la vie, au-dessus de ces formes de pensée, de ces sortes de sentiments qui résultent du frottement des individus dans le jeu compliqué des phénomènes économiques et sociaux ; qu'il faille chasser l'idéal du domaine réel, c'est-à-dire l'arracher ainsi du sol où il s'alimente, où par des racines invisibles mais profondément enfoncées dans ce milieu d'où jaillit en des poussées sans doute indépendantes, mais finalement solidaires, l'élan vital de l'être obéissant aux lois de sa nature sous le contrôle intéressé de l'instinct social ? Mais ce serait le détruire et il est nécessaire. Il est une de ces données positives du problème sociologique qu'il faut accepter comme telles et maintenir, quelque conflit d'idées qu'elles puissent soulever sur le terrain de la spéculation. Quoique subjectif, quoique étant de l'individu ce qu'il a de plus personnel, de plus caractéristique de lui-même, de plus libre, il est nécessaire socialement, et il est certain que sous diverses formes, celles même où il s'est incarné dans son plus grand essai de réalisation, c'est par la société qu'il s'est développé

dans les consciences, si bien qu'étant impossible de déterminer exactement les instincts primitifs de la nature humaine, on a pu, non sans quelque apparence de raison et tout au moins sans risque d'être réfuté d'une façon décisive, soutenir que c'est dans la société que non seulement s'est déroulé le processus empirique de sa formation, mais qu'il a pris son origine et son véritable point de départ. Sans aller aussi loin, et dans toutes les hypothèses qu'on peut faire sur les questions métaphysiques soulevées par les éléments constitutifs de la conscience, l'idéal, en donnant à ce mot le sens le plus compréhensif, est soit directement, soit indirectement le produit de l'action exercée sur l'élan spontané des tendances primitives par l'instinct social qui s'affirmait de plus en plus à mesure que duraient les collectivités organisées.

S'il en est ainsi, l'individualisme n'est pas plus *a priori* source de désorganisation que l'étatisme n'est *a priori* source de synergie. Placer au-dessus de tout l'individu, le concevoir comme l'unique fin s'imposant à la volonté, c'est, même dans le déploiement le plus large et l'exploitation la plus intensive de toutes ses facultés, l'affranchir de

toute discipline, et, sans discipline, l'homme le plus fort et le mieux doué devient fatalement et tôt ou tard une épave, devant laquelle c'est sans conviction et seulement par bravade ou pour dissimuler à soi-même et aux autres ses remords et son découragement qu'il soutient la doctrine du culte absolu du moi pour le moi. — Mais d'autre part, absorber l'individu dans la société, c'est l'amener à se désintéresser de tout ce qui peut exciter les ressorts de sa volonté, le stimuler et le pousser ainsi par une tension toujours plus grande à se surpasser, c'est risquer de le priver de toute liberté, surtout du sentiment et du besoin toujours plus grand qu'il acquiert de sa liberté dans la nécessité de vivre et, pour vivre, de lutter pour lui-même ; c'est faire qu'il finira par ne plus même voir cette entité, cette personne morale au nom de laquelle on aura prescrit le sacrifice de son égoïsme et qui sera devenue la raison abstraite de son existence et comme le gérant anonyme de son activité !

Or, l'intérêt collectif n'est qu'une résultante des intérêts particuliers. Condamner l'individualisme, c'est non pas favoriser le progrès social, mais la puissance de l'État qui, dans la pratique, se con-

fond toujours avec le gouvernement. Au contraire, à l'accepter ou du moins à ne nourrir à son égard aucune défiance, quel danger peut-on courir ? Quelles que soient les tendances de l'individu, toujours elles seront limitées par la société dont la force est indépendante des doctrines. Pour l'homme normal et sain, fût-il le plus égoïste, son travail uniquement inspiré par la préoccupation de soi, s'insérera toujours dans l'engrenage de la machine sociale ; et c'est un fait que l'utilité personnelle est proportionnelle à l'utilité collective, de sorte que dans l'instant même où il croit ne penser qu'à lui, précisément parce qu'il sert ses appétits ou son ambition, il agit comme s'il n'avait en vue que le bien général, puisque c'est seulement dans le cas où son effort profite aux autres qu'il profite à lui-même.

Et parmi ces hommes normaux et sains, que les poussées du devenir personnel ne portent pas à s'insurger contre les conditions d'existence qui leur sont faites dans le milieu donné, mais qui bien plutôt les acceptent, y adhèrent au moins provisoirement et même par calcul, afin d'être libres de se développer pour ne pas s'emprisonner dans le cercle des idées fixes et s'immobi-

liser à se débattre inutilement contre les réalités ambiantes, sans cesse dévorés par la détestable manie des revendications, parmi ces hommes et surtout si pas seulement parmi eux, qui partent du respect d'eux-mêmes avant tout, et de l'intention bien réfléchie de se faire, d'arriver au complet épanouissement de leur personnalité, certains rencontreront sur leur route un autre idéal qui les séduira davantage, qui leur paraîtra plus digne de leur valeur que celui jusqu'alors poursuivi.

L'intérêt de la société, c'est que la morale sociale soit dépassée ; c'est que, de la masse compacte et uniforme et grise des membres de la collectivité qui semblent coulés dans le même moule et dont la vie se déroule sans profondeur au milieu d'agitations nécessaire saux besoins matériels, comme figée dans des cadres fixes et immuables, des horizons nouveaux soient entrevus, des tendances nouvelles tendent à se faire jour ; que des conceptions originales et les rêves les plus insensés au point de vue pratique viennent tourmenter les esprits, et que les doutes sur l'ordre le plus légitime en fait s'insinuent dans les consciences. L'intérêt de la morale sociale, c'est qu'il y ait des individus capables à la fois de lui

obéir et de la discuter ou même de la combattre ; car ainsi, par cette critique, par cette insurrection intellectuelle doublée d'une adhésion dans la conduite, alors qu'ils ont l'air de l'ébranler et de la mettre en péril, ils la portent insensiblement, après des fluctuations qui la font paraître en baisse, à un niveau toujours plus élevé ; ils l'entretiennent, ils la vivifient ; sans eux, elle finirait par ne plus même donner aucune couleur aux actions qui s'accompliraient mécaniquement au gré des habitudes et des exigences matérielles, sans eux, les hommes ne seraient ni moraux ni immoraux, ni même amoraux ; ils deviendraient des automates.

C'est vrai que leur pensée risque le plus souvent de ne pas être comprise. Ce qu'on en retient, c'est la partie négative, celle qui détruit, celle qui a l'air de bouleverser les choses établies, et en ce sens ils ont toujours beaucoup de disciples, car les hommes sont toujours prêts à se débarrasser des « croyances » qui les gênent. Il n'est pas besoin de leur prouver que ce sont des préjugés, il suffit de le leur dire.

Il reste que les tendances individualistes ne sont pas forcément contraires à l'intérêt social,

puisqu'il est possible qu'elles soient le plus souvent inspirées par lui, qu'elles répondent à des besoins de renouvellement, de transformation, de mouvement sinon de progrès, qui jailliraient du fonds même de la société, de son devenir qui, ne pouvant s'arrêter et se voyant ralenti, pousserait les individus à sortir, pour l'en tirer lui-même, des voies habituelles où son écoulement se déroulerait sans difficultés.

Toutefois ces hypothèses ne sont vraies ou intéressantes que du point de vue spéculatif. Dans la pratique, l'action doit partir des faits donnés, non de ceux qui pourront être. Sans doute il faut dans une certaine mesure tenir compte des formes de vie qu'ils contiennent en puissance, des directions qu'ils annoncent, car l'évolution ne s'accomplit normalement que par cet avenir qui se dessine déjà dans le présent. Mais dès qu'on quitte le terrain solide de la réalité donnée, de la réalité qui, quelles que soient ses tendances, s'est incarnée dans des institutions évidemment destinées à se transformer, mais actuellement vivantes, on doit redouter des erreurs d'interprétation toujours possibles, étant donnée l'extrême complexité des phénomènes sociaux ; et non intervenir d'une

manière active, mais, tout en agissant, rester comme désintéressés devant les velléités que semblent accuser les faits, suivre leur mouvement sans le guider, se laisser entraîner par eux sans les dévier de leur route ni presser leur allure. Être conservateur ? Non, parce que le parti pris de conserver les cadres actuels de la vie sociale est aussi dangereux que celui de les transformer. Être neutre et passif ? Non, parce que le devenir des sociétés, bien qu'ayant ses lois propres, s'accomplit par le concours des forces individuelles ; mais être tout simplement des hommes pratiques, des hommes d'action qui se soucient non pas exclusivement, mais avant tout des difficultés posées par le moment présent.

Considérées au point de vue social et abstraction faite des intérêts particuliers, ces difficultés se présentent sous deux aspects : tout d'abord, défendre la Patrie contre les dangers du dehors et du dedans qui menacent son indépendance. Il est très légitime de désirer la paix, mais à condition de ne pas oublier la guerre ; les rêves d'harmonie universelle sont des utopies qu'une nation qui vit et veut vivre, qui a toujours une plus claire conscience d'elle-même, n'a pas le temps

de prendre au sérieux. Or un peuple n'est fort que s'il veut l'être. Les armées sont ce que les individus les font; quels que soient leur organisation et leur matériel, elles ne triomphent que si tous, et ceux qui la composent effectivement et les autres, ont un même élan vers le progrès national, un même besoin d'expansion, une même volonté de puissance, et c'est ce qu'il faut obtenir. Mais ce n'est pas simple.

Par suite du progrès de l'esprit critique, d'une part la différenciation des personnalités se fait toujours plus grande, et l'harmonie des forces individuelles aspirant dans le milieu social à un même but dominant les intérêts particuliers devient plus difficile. — D'autre part, le sentiment de patriotisme n'est plus accepté par cela seul qu'il est. En face de lui, l'intelligence s'étonne, la conscience elle-même est hésitante, et il est impossible qu'il en soit autrement. On ne remonte pas le cours de l'histoire. Ce n'est qu'après avoir tout discuté que l'on peut consentir à ne pas tout comprendre. Aussi, pour ne pas glisser aux concessions faciles et se laisser pénétrer par un doute paresseux et indifférent, il faut vouloir douter de l'idée de Patrie comme de toutes les autres, par

méthode, par sincérité intellectuelle. Et bien vite, au contact des faits, sous la pression des événements, l'orgueil national étant réveillé par les menaces de l'étranger ou ses prétentions hautaines et brutales à la supériorité, l'adhésion réfléchie de la raison remplacera la soumission nonchalante aux institutions établies et aux mœurs régnautes ; le sentiment tour à tour sommeillant et impulsif fera place à un attachement profond soutenu par la critique rationnelle et désormais en accord avec toutes les tendances de la personnalité. Le patriotisme doit devenir pour chacun clair et rationnel ; il suffit pour cela qu'on regarde objectivement les conditions actuelles de la vie sociale et qu'on examine l'idéal contraire au réel d'un point de vue positif.

Ensuite, parce qu'il est impossible de remédier à cette différenciation des individus qui provient de ce que l'exercice de plus en plus régulier et hardi de la pensée crée des uns aux autres des divergences de vue toujours plus profondes, plus essentielles et plus accentuées, pour que cette différenciation n'engendre pas une dispersion des forces et un affaiblissement du corps social, il faut l'accepter, la favoriser même et tâcher de

l'utiliser, de la faire servir à cette synergie sociale, qu'abandonnée à elle-même elle peut détruire. Le progrès même de la pensée rend nécessaire la liberté de penser. Il faut donc que les hommes soient tolérants ; mais cela non plus n'est pas aussi simple qu'il le semble. Instinctivement l'individu se révolte contre ce qui le gêne dans son geste impulsif, dans le soin qu'il donne à ses intérêts particuliers, et dès lors il revendique le droit d'être libre. Mais parce qu'elle est inspirée par le sursaut de l'être surpris et irrité d'être arrêté dans son élan, cette revendication n'est qu'un aspect de la lutte des membres de la collectivité sur le terrain de la concurrence au sein de leurs frontières communes ; elle ne fait qu'augmenter la dispersion des forces et l'anarchie, loin d'engendrer ce respect réciproque des personnalités distinctes, cet accord dans la rivalité, cette paix dans l'émulation, cette solidarité dans la lutte nécessaire, dure et violente mais inévitable sans lesquelles une agglomération d'hommes, quelle que fût son histoire, n'est pas une nation.

Tout le monde aime la liberté, mais il faut apprendre à l'aimer, et ce n'est pas l'œuvre d'un jour. Être porté peut-être et probablement par sa

nature à vivre selon sa fantaisie, d'après l'inspiration du moment, suivant ses besoins et ses appétits ; y être porté de plus par les violations des droits courantes dans la mêlée sociale où les forts imposent aux faibles le respect de leur force et consolident leur domination par des conceptions rationnelles qui n'en sont que la plus ou moins directe consécration ; y être porté par ce mouvement d'idées, par ce vent de critique qui, s'attaquant, à l'aide de l'histoire des civilisations, à toutes les croyances, et les plus enracinées, les plus indispensables, nous les présentent dépouillées de leur caractère mystérieux, de tout fondement, c'est-à-dire nous les fait apparaître comme de simples préjugés ; être en un mot, de par toutes ces influences exercées dans le jeu des phénomènes sociaux sur la conscience individuelle, poussé, dans la vie collective, à vouloir toute la place et à se développer sans limites en une complète indépendance et en un parfait oubli de ses semblables, — et parvenir à s'arrêter à un point déterminé, à se contenir devant l'objet de son désir ; à s'imposer de ne pas céder à la tentation de la conquête possible, à ne pas mettre la main, dans un élan spontané, sur un bien dont

on rêve ; ne pas gêner son voisin quand on y a intérêt, ne pas le tracasser, ne pas l'opprimer, arriver à ne pas même avoir ce besoin de l'opprimer si profond que les hommes y cèdent le plus souvent lorsqu'ils ne doivent en retirer aucune utilité ; arriver à se refuser simplement un petit plaisir par égard pour quelqu'un qui n'est pas soi, c'est une tâche singulièrement délicate et difficile qu'on n'a jamais terminée, mais qui demande un effort constant, une surveillance incessante, une volonté tendue toujours et inlassable de se connaître, de se regarder impartialement, d'être sincère pour pouvoir être juste au dedans de soi-même et même contre soi. Au fond cet amour si simple en apparence et si banal de la liberté, qui semble avant tout n'être que l'exigence individuelle de la part de l'individu basée sur une pensée individualiste, n'implique rien moins qu'un sacrifice continu que la personnalité doit s'imposer au nom d'un idéal qui la dépasse et dans l'intérêt plus ou moins conscient, mais réellement agissant de la collectivité. Sans cela que peut-il signifier ? Ou qu'on s'aime soi-même ou qu'on a peur des sanctions sociales.

C'est cet amour de la liberté qu'il nous faut

acquérir ; ce patriotisme éclairé, ce sens des réalités, cette intelligence des conditions réelles de l'existence des sociétés dont l'évolution ne dépend pas seulement des faits, mais de nous, et non de notre autorité, qui ne saurait s'imposer despotiquement à eux, mais de notre nature. Or nous sommes toujours en contradiction avec nous-mêmes : nous avons besoin de mouvement et nous restons immobilisés dans la routine et le respect passif et nonchalant des choses établies ; — nous changeons d'institutions par amour du progrès et nous déclarons les nouvelles immuables, de sorte qu'hypnotisés par le seul souci de les maintenir, nous en oublions les principes et détruisons systématiquement ce qui faisait pour nous leur véritable raison d'être ; — nous sommes pratiques et l'esprit ne nous manque pas ; mais, ou nous sommes trop terre à terre et uniquement réduits au petit horizon de nos petits soucis dans le coin de terre qui nous appartient et que nous croyons isolé du reste du monde, ou nous nous perdons dans les fumées inconsistantes d'un idéal irréalisable. Il faut que nous apprenions à méditer longuement sur ce que nous découvrons d'instinct ; à ne pas séparer la

pensée de l'action ni l'action de la pensée, puisque c'est de leur harmonie que dépend véritablement le progrès ; à ne pas transformer en vérités absolues, en articles de foi, en idoles, certaines modalités de l'organisation sociale toujours passagères, puisque la vie n'est pas dans les choses qui sont, mais dans leur devenir. Il faut que nous prenions conscience de ce que nous sommes et que nous travaillions sur nous-mêmes. Or nul n'est plus propre à nous y aider que M. Faguet, et c'est la raison de ce livre.

Maurice DUVAL.

Hležna. Août 1911.

Ouvrages de M. E. FAGUET

PUBLIÉS

à la Société française d'Imprimerie et de
Librairie :

Seizième siècle. ÉTUDES LITTÉRAIRES.

Un volume in-18 jésus.

*Dix-septième siècle. ÉTUDES LITTÉRAIRES ET
DRAMATIQUES.*

Un volume in-18 jésus.

Dix-huitième siècle. ÉTUDES LITTÉRAIRES.

Un volume in-18 jésus.

Dix-neuvième siècle. ÉTUDES LITTÉRAIRES.

Un volume in-18 jésus.

*Politiques et Moralistes du XIX^e siècle. Trois
séries.*

Chaque série forme un volume in-18 jésus.

*Politique comparée de Montesquieu, Voltaire
et Rousseau.*

Un volume in-18 jésus.

Le Libéralisme.

Un volume in-18 jésus.

L'Anticléricalisme.

Un volume in-18 jésus.

Le Socialisme en 1907.

Un volume in-18 jésus.

Le Pacifisme.

Un volume in-18 jésus.

Le Féminisme.

Un volume in-18 jésus.

La Démission de la Morale.

Un volume in-18 jésus.

Les Préjugés nécessaires.

Un volume in-18 jésus.

Discussions politiques.

Un volume in-18 jésus.

Amours d'hommes de lettres.

Un volume in-18 jésus.

En lisant Nietzsche.

Un volume in-18 jésus.

Pour qu'on lise Platon.

Un volume in-18 jésus.

Le Bi-Centenaire de Jean-Jacques Rousseau :

Vie de Rousseau.

Un volume in-18 jésus.

Les Amies de Rousseau.

Un volume in-18 jésus.

Pour paraître dans le courant de 1912 :

Rousseau contre Molière.

Un volume in-18 jésus.

Rousseau penseur.

Un volume in-18 jésus.

Rousseau artiste.

Un volume in-18 jésus.

Propos Littéraires. Cinq séries.

Chaque série forme un volume in-18 jésus.

Propos de Théâtre. Cinq séries.

Chaque série forme un volume in-18 jésus.

M^{me} de Maintenon institutrice.

Un volume in-12.

Discours de réception de M. Emile Faguet à l'Académie française, avec réponse de M. Emile Ollivier.

Une brochure in-18 jésus.

Réponse au discours de réception à l'Académie française de M. Doumic.

Une brochure in-18 jésus.

Discours de réception de M. le général Langlois et réponse de M. Emile Faguet

Une brochure in-18 jésus.

Cours de poésie française. LEÇON D'INAUGURATION.

Une brochure in-18 jésus.

Simplification simple de l'orthographe.

Une piqûre in-18 jésus.

| | | |
|---------------------|-----------------------------------|--|
| <i>Corneille,</i> | 1 vol. in-8 ^o cavalier | } de la collection des Classiques populaires |
| <i>La Fontaine,</i> | 1 vol. in-8 ^o cavalier | |
| <i>Voltaire,</i> | 1 vol. in-8 ^o cavalier | |

La Revue Latine, JOURNAL DE LITTÉRATURE COMPARÉE (a cessé de paraître en décembre 1908). La collection comprend sept années.

La première année est épuisée.

Chaque année forme un volume in-8^o carré.

Chez Hachette :

La Tragédie française au XVI^e siècle.

Un volume in-8^o (épuisé).

André Chénier.

Un volume in-16.

Gustave Flaubert.

Un volume in-16.

(De la collection des grands Écrivains français).

En lisant les beaux vieux livres.

Un volume in-16.

Chez Armand Colin & C^o :

Drame ancien, Drame moderne.

Un volume in-16.

Questions politiques.

Un volume in-16.

Problèmes politiques du temps présent.

Un volume in-16.

Chez Grasset :

Le Culte de l'incompétence.

Un volume in-16.

.....et l'horreur des responsabilités.

Un volume in-16.

Chez Sansot & C^o :

Les 10 Commandements.

Dix volumes in-32.

De l'amitié. — De l'amour. — De la vieillesse.

— De l'amour de soi. — De la profession.

— De la famille. — De la patrie. — De la vérité. — Du devoir. — De Dieu.

Chez Per-Lamm :

Madame de Sévigné.

Un volume in-16.

PREMIÈRE PARTIE

L'HOMME ET L'ÉCRIVAIN

I

L'HOMME.

Une âme chrétienne, qui a senti toute la tristesse du christianisme et a vécu parmi les hommes, les *Maximes* de La Rochefoucauld toujours devant les yeux, et qui, par amour et par pitié pour eux, a pénétré sa bonté, sa tendresse de la pensée de Nietzsche dont la doctrine est un tonique excellent de la volonté, dangereux où il est inutile, efficace où il est nécessaire ; un stoïcien qui ne veut pas du renoncement à soi, mais de la domination des passions dans la pleine expansion de la personnalité, qui s'impose une discipline rude et sévère, mais, loin d'avoir peur des tentations, les recherche ou les accueille pour s'exercer, pour se cultiver, pour parvenir à une forme très savante, très distinguée de la possession de soi ; et puis un homme d'action, ayant un besoin de mouvement, de vie intense, un certain goût pour la direction des

consciences et même pour le maniement des foules, avec une répugnance instinctive pour ce qui est vulgaire, violent, déréglé ; et puis un homme tout simplement, bon, affectueux, sensible infiniment, touché de ce qui touche tous les hommes, et souffrant comme eux, et inquiet comme eux, et comme eux agité par les tendances contradictoires et les incohérences de notre nature qu'il s'applique seulement à unifier, c'est-à-dire à transformer en une richesse du moi sans cesse accrue par le désir d'une toujours plus grande modération ; finalement, un penseur, un écrivain politique, un moraliste et un psychologue et un homme encore, vivant retiré dans un isolement fier, parlant au monde presque sans le laisser approcher de sa demeure, singulièrement troublant dans cette solitude mystérieuse d'où il répand sa sagesse acquise pendant de longues années de méditations poursuivies patiemment, sérieusement, gravement, au milieu des choses et des êtres, au milieu de ses semblables dont il a su connaître les maladies sans prendre contagion, et qu'il peut soigner avec compétence, et qu'il soigne, en effet, avec une douceur énergique, une délicatesse impérieuse, une sympathie tendre, jouissant un peu de donner dans la conscience qu'il a de la valeur de ce qu'il donne, tel apparaît M. Faguet. Rien n'est plus varié, plus nuancé, plus facile à saisir par morceaux, plus fuyant dans l'ensemble, que ce caractère que le travail de l'analyse a constamment plié sous une règle et par rapport

à un idéal de vie toujours en devenir ; que cette intelligence d'une souplesse stupéfiante et qui déconcerte par son extrême virtuosité ; que cette conscience très haute en qui la rigueur de l'impératif le plus absolu qui soit s'adoucit, se laisse caresser par toutes les chatteries d'une sensibilité toujours neuve, toujours ardente, et finement voluptueuse ; que cette âme réglée, modérée, gouvernée par la raison, mais qui vibre à toutes les sensations en artiste raffiné ; qui d'un côté aime à rester sur terre, est pratique, a du bon sens, une horreur instinctive du vide et de l'inconnu, qui de l'autre s'élance tout à coup d'un vol sûr vers les plus hautes régions de la pensée, celle où n'habite que le doute et où nous porte toujours notre besoin de foi.

Si les traits de son caractère sont difficiles à connaître, c'est à cause de l'un d'eux qui consiste dans la mesure, dans cette tenue de la personnalité qui se surveille toujours. M. Faguet a un souci d'élégance, de distinction. Il a peur de tout ce qui est abandon, dérèglement, désordre. Il recule instinctivement devant le geste qui pourrait être vulgaire. Il a ce bon goût qui fait trouver la note juste, et ce sens du ridicule qui arrête devant l'excessif et le démesuré ; une très grande correction, une politesse qui se regarde pour ne jamais se démentir et qui se plaît ; une discrétion qui se fait prendre parfois pour de la timidité, si la timidité ne vient pas souvent de la discrétion. Ajoutez une habitude enracinée de prendre

conscience de soi servie par un don d'analyse psychologique que nul n'a possédé à un plus haut degré; il résulte qu'il est spontané toujours, et que jamais il ne l'est complètement; toutes ses qualités paraissent limitées, restreintes, comme pénétrées de leur contraire, et c'est parce qu'il ne se livre entièrement à aucune d'elles.

Il s'est fait un apôtre de la bonté; mais, s'il la pratique largement pour son compte, il s'en défie, car elle peut favoriser la faiblesse, et il admire la force qu'il juge saine et belle. Il a pitié des faibles, il éprouve cependant en leur présence comme une sorte de recul. Il semble qu'il fasse pour eux un « rétablissement de tous ses muscles », et quand il les retrouve aussitôt après dans le même état d'impuissance et d'attente passive, il les plaint, mais se sent étranger à eux; il les aide peut-être, mais d'une main qui ne se donne pas.

Il est sensible, il l'est tellement... Mais rappelez-vous comment il démontre que le traité des passions attribué à Pascal est certainement d'un homme qui fut amoureux, qui le fut ardemment, et entendez ces cris de sensibilité: « l'auteur du Discours est jeune, il ne sait pas ce que c'est que l'amour dans la vieillesse »; et encore, entre mille exemples, « si chacun aimait une seule personne, mais vraiment (ah ! si vous saviez ce que c'est qu'aimer, disait Lamennais...) Il faut lire ces portraits qu'il a tracés des écrivains qui lui sont chers ; surtout il faut les lire en les rap-

prochant de ceux qu'il donne des auteurs qu'il apprécie sans doute pour leur valeur intellectuelle, mais qui ne seront jamais de ses amis : après Fontenelle, Bayle ; après Voltaire, Buffon ; on sentira combien d'affectueuse sympathie, de confidences furtives se trouvent dans ces études de critique sur des hommes si loin de lui ; elles nous laissent dans l'âme un écho semblable à celui des pages toutes vibrantes qu'il a écrites sur des contemporains, par exemple sur Renan dont la mort l'a si profondément ému.

Et cette sensibilité, il l'entretient, il la cultive ; c'est peut-être de toutes ses facultés celle à laquelle il a donné le plus de soins, parce qu'elle est dangereuse pour la santé morale, mais nécessaire. Sans elle, a-t-il écrit, l'intelligence ne va jamais bien loin ; c'est elle qui, par la passion qu'elle nous donne pour les idées, nous contraint de les ordonner, de les classer, c'est-à-dire au préalable de les approfondir, et de nous en défier au lieu de nous abandonner au charme de les concevoir quand elles sont amenées du dehors ou du dedans par les mouvements de notre pensée. C'est elle encore qui nous permet de comprendre un système quel qu'il soit, une œuvre d'art, parce qu'elle nous introduit à la source d'où jaillit dans l'âme du penseur ou de l'artiste cette poussée de l'idéal auquel ils obéissent activement dans leur création spontanée.

Mais aussi, comme elle peut rendre ridicule, et combien, non surveillée, elle conduit, à force de

sincérité, à n'être plus sincère qu'à travers un mensonge continuel à l'égard des autres et de soi-même ! M. Faguet n'aime pas le lyrisme, le débordement échelonné du moi sentimental. Rien ne le choque autant que ces lamentations et ces gémissements de l'âme vulgaire qui déverse ses moindres chagrins, petits et grands, et finalement toujours petits, à tous propos et hors de propos. Il déteste la confidence. S'il a dit : « Le soin passionné que l'on met à cacher sa sensibilité et la honte d'en avoir n'est guère autre chose déjà qu'une certaine sécheresse de cœur », il a dit aussi sans se contredire qu'il ne comprend pas le besoin que certains hommes ont « de ne se point cacher ». Et c'est pour cette raison que pendant longtemps du moins sa sensibilité n'a pas laissé d'être un peu méconnue. Elle se contient en effet, elle se replie sur elle-même ; elle se modère pour garder toute sa force ; elle se modère aussi par une sorte de politesse à notre égard. Et enfin, n'oublions jamais qu'elle est toute pénétrée de son intelligence, au point que parfois il est difficile d'être sûr qu'il éprouve vraiment l'émotion qu'il nous fait ressentir. C'est qu'il excelle à entrer par imagination dans tous les états d'âme. Sans doute il ne le peut que grâce évidemment à un don de sympathie. Cependant, il reste qu'on ne sait pas toujours si c'est le talent qui a fait naître en lui le sentiment ou si le sentiment préexistant a excité le talent. Quoi qu'il en soit, grâce à cette réserve, à cette rareté d'extériorité,

risation, à cette retenue dans l'épanchement, à cette sorte de pudeur qu'il lui conserve intacte, sa sensibilité se montre à chaque fois d'une rare fraîcheur, comme timide et un peu rougissante, et c'est d'un charme très attachant.

M. Faguet est sincère. Il a horreur du mensonge. Non, à vrai dire, de ce mensonge que la vie comporte, et dont le but est de sauvegarder le temps qu'on doit à la vérité contre l'envahissement des oisifs, ou sa dignité contre l'indiscrétion des importuns, mais du mensonge qui est une trahison, une lâcheté commise par le moi sur le moi. Et par exemple, être modeste, non parce qu'on se croit réellement limité dans ses facultés et dans ses connaissances, mais parce qu'on n'ose pas se montrer tel qu'on pense être, outre que souvent cette attitude n'est qu'un moyen pour l'orgueilleux de se faire priser au delà de ses mérites, ou de ne pas éveiller les craintes de ceux dont on doit ménager les susceptibilités. Et encore, vivre dans l'incertitude à l'égard des maximes qu'on applique dans sa conduite, et c'est-à-dire vivre mû par des idées qui peuvent être fausses dans l'insouciance de leur justesse comme on le ferait si l'on était certain qu'elles fussent vraies. C'est se mentir continuellement, c'est consentir d'une manière répétée, constante, tenace, à se mentir. Ne pas discuter ses opinions, ne pas les modifier d'après les jugements qu'on porte sur elles, ne pas changer par paresse, par commodité, et, ce qui est bien pis, par peur de

paraître avoir changé ; avoir peur de se contredire, rien n'est plus misérable. La pensée n'est-elle pas en perpétuel mouvement ! Les faits ne sont-ils pas en constante transformation ! La science et la philosophie, loin de pouvoir être immobilisées dans une doctrine définitive, n'apparaissent-elles pas dans leur histoire comme un va-et-vient incessant des théories consacrées pour un temps aux théories les plus opposées ? Une idée, quelle qu'elle soit, est suceptible de mille points de vue divers, et n'est-ce pas de cette circulation de l'esprit à travers ces fluctuations incessantes des matériaux mêmes de notre conscience que résulte et de cela seul son développement et son progrès ? M. Faguet n'a nulle peur de la contradiction ; il y voit un signe de richesse, de spontanéité, de renouvellement, la preuve que la personnalité ne s'arrête pas. Il y voit aussi les marques d'un caractère assez indépendant pour se moquer des appréciations du monde, et assez détaché de soi-même pour renoncer à ce qui causa pendant un certain temps l'exaltation du moi ; assez fort pour être dur, pour oser se rendre seul, et se condamner à reprendre la tâche, alors qu'il suffirait d'un peu de complaisance, de si peu de faiblesse, de fermer les yeux pour goûter un doux repos et conserver tous ses amis. M. Faguet, lui, ne se repose jamais. Il a besoin, il a toujours besoin de certitude ; et non de certitude, car il ne s'agit pas d'être sûr, puisqu'il est possible qu'on n'y parvienne jamais, mais de clarté ;

pas même de clarté, puisqu'on ne remue que des choses obscures dès qu'on essaie d'aller au fond de l'âme, mais de pénétration, mais d'analyse, de contrôle sur toutes ses idées, sur tous ses sentiments, sur toutes ses tendances ; il interroge même sur ses moindres élans sa sensibilité. Il possède au plus haut point « la conscience intellectuelle ». C'est ainsi qu'ayant le sentiment de sa force, la volonté de l'augmenter indéfiniment et la notion toujours présente de ses limites actuelles, il est orgueilleux et modeste à la fois, d'une modestie qui lui donne un air sceptique alors qu'il croit et veut faire croire à beaucoup de choses, et d'un orgueil bien chrétien, qui conduit à rabaisser ceux qui s'élèvent et à élever ceux qui s'abaissent ; il aime à bousculer les grands ; il trouve comme une joie païenne à renverser les idoles du paganisme de tous les temps et de tous les jours, et il y met tant de rudesse et d'entrain que parfois il déconcerte et inquiète à son tour.

M. Faguet n'est pas pessimiste, et cependant il a toutes les idées et toutes les manières de sentir qui mènent les autres au pessimisme. Qu'est-ce qui lui a manqué pour le devenir ? Pas la sensibilité ; pas la poésie du désespoir. Il est allé tout au fond de la misère de l'homme. Mais elle est si grande, si amère, si grave, qu'on ne peut même trop y penser, car bien vite la personnalité prendrait des plis où le pessimisme lui-même finirait par être amoindri. La souffrance inspire le respect, il faut se taire

devant elle. Et puis, à s'abîmer en elle, ne risque-t-on pas de l'exagérer et de la sentir plus insupportable qu'elle n'est. A la replacer au contraire dans le tout, elle s'atténue, perd une grande partie de ce qu'elle a d'angoissant, de si douloureux. Pour la remettre en sa place, il faut travailler et abandonner son âme à la pitié. S'attendrir devant le malheur d'autrui, ce n'est pas seulement le diminuer en lui, mais adoucir le mal qu'on porte en soi. Et surtout, il y a le devoir dont nous ne pouvons douter, parce qu'il n'est pas une notion reçue du dehors ou fabriquée par notre intelligence, mais bien l'exigence impérieuse de notre nature ; et c'est dans ce sentiment du devoir en même temps que dans la bonté qu'il faut se réfugier lorsqu'on est prêt à désespérer. Ainsi peut-être s'explique en M. Faguet ce mélange d'un pessimisme clairvoyant et d'un optimisme sincère qui, se limitant l'un par l'autre et se compénétrant, se rendent plus forts et plus conscients, mais lui font adopter des attitudes en apparence contradictoires. Quand il vous a bien analysé tous les faits, toutes les idées, toutes les raisons en un mot, qui font douter et perdre confiance, on le voit tout à coup et dans le même moment non seulement calme, mais plein de foi dans l'avenir qu'avec sa puissance d'évocation il emplissait des plus gros désastres.

Cependant le monde marche, et il le regarde objectivement, sans illusions naïves, sans parti pris de n'être

pas démenti par la réalité. Chaque jour apporte une modification qui, même légère, paraît un bouleversement par les tendances qu'elle accuse dans l'évolution des phénomènes. Et, peu à peu, se livrant à la conscience du devoir, au sentiment des nécessités du mouvement social, résigné, toujours laborieux et remplissant sa tâche consciencieusement, il assiste mélancoliquement à la désorganisation des forces sociales d'où néanmoins sortiront les remèdes au mal et le retour à l'ordre, car c'est certain, il faut que ce soit certain ; il regarde disparaître les choses et les êtres ; et, fût-il suivi d'une résurrection, le changement n'est-il pas toujours une mort pour ceux qui ne verront peut-être pas le retour de ce qui change ?

Et il se replie de plus en plus sur lui-même. Mais en même temps qu'il se retire des hommes et du monde, il s'en rapproche ; s'écarter d'eux, en effet, n'est-ce pas devenir plus spontané, plus soi-même au dehors ? Et il vit dans la solitude, peut-être par lassitude du bruit extérieur, peut-être aussi pour remplir lui-même son atmosphère du mouvement et de l'animation nécessaires à sa vie intérieure, solitude peuplée de ses auteurs favoris, du souvenir caressé de quelques amis chers, d'images qui lui sont douces et sur lesquelles il se repose et s'apaise ou se sourit ; de ses idées et de ses sentiments, et c'est-à-dire de lui-même, toujours en lui, même dans les autres, et toujours dans les autres, même en lui ; de lui toujours changeant, toujours varié, toujours si

nuancé, qu'il peut se découvrir indéfiniment et ne jamais se fatiguer de prendre connaissance de sa nature.

C'est un homme étrange en vérité, qu'on voudrait saisir et qui vous échappe toujours en vous faisant croire qu'il est clair pourtant ; et qui vous séduit par ce talent qu'il a de se transformer dans le moment même qu'on le regarde et qu'on pense le fixer ; et de se montrer ainsi sans efforts, sans traces de recherches, d'affectation, sous les aspects les plus divers ; tour à tour et à la fois mesuré, calme, enthousiaste, simple et orgueilleux, tendre et dur, pitoyable aux faibles, épris de la force, triste et toujours souriant, chrétien jusqu'au fond de l'âme et traversé de tous les courants de pensée les plus contraires au christianisme ; et discret, délicat, aristocrate dans ses manières de sentir et de comprendre, d'aimer la beauté, d'être rassuré par la distinction, et de mépriser la fausse élégance, les succès faciles, l'admiration irréflechie de la foule ; de savoir être à l'aise dans la simplicité, de pouvoir être naturel, de rester toujours lui-même. Avec cela une puissance de travail inépuisable et qu'aucun accident n'arrête ; une production incessante qui prouve sans doute un remarquable talent d'écrivain, mais témoigne bien plutôt d'une vie sagement organisée, merveilleusement remplie, où même le plaisir fut utilisé, où la moindre réflexion de cet esprit si fécond fut notée, développée, méditée longuement pendant des années au bout desquelles

nous les trouvons maintenant incorporées dans ces ouvrages qui ont le mérite de paraître improvisés. Il ne pouvait manquer d'étonner ses contemporains et de forcer finalement leur admiration. Mais la postérité le comprendra peut-être mieux, et, en tout cas, elle le cherchera passionnément.

II

L'ÉCRIVAIN

De tous les styles, le meilleur est le style parlé, mais à condition que ce soit un grand écrivain qui parle, sinon ses qualités ne seraient que la liberté pour ses défauts de s'étaler impudiquement à le rendre insupportable. C'est celui que M. Faguet préfère, et peut-être parce qu'il est le sien. C'est un style de conversation, mais entre gens d'esprit toujours et parfois entre amis, c'est-à-dire naturel, simple, abondant, en même temps que correct, précis, juste et délicat. Il possède cette propriété d'expression, cette concision propre aux grands écrivains, indépendante du nombre de lignes et consistant à dire sans plus le nécessaire ; cette aisance du tour qui permet d'exprimer toutes les nuances des états d'âme ; cette souplesse de la phrase toujours alerte, facile, féconde en surprises, à aucun moment monotone ; cette ordonnance des pro-

positions dans une période large, éloquente, dont il n'abuse pas d'ailleurs, mais qu'il emploie volontiers dans les grands sujets ; une spontanéité qui se surveille et corrige le premier jet de l'inspiration par un second spontané lui-même, généralement pour trouver en définitive l'expression toujours plus rapprochée de l'idée, quelquefois pourtant, et peut-être maintenant d'une manière plus fréquente, afin de mettre une certaine grâce dans la traduction de ses pensées, de les parer et de taquiner le lecteur par une coquetterie très raffinée. Tour à tour grave et enjoué, sérieux et chantant, sceptique et attendri, bonhomme et malicieux, aimable et jouissant du trait qu'il sent de loin venir au bout de la plume, éloquent et placide, voluptueux et grinçant, très élevé le plus souvent et quelquefois terre à terre, sévère en général et bouffon par endroits, mais effaçant les mauvaises impressions qu'il sème çà et là par son sourire plein de charme et son esprit tout de finesse ; nerveux et toujours original, le plus varié qu'il y ait, le style de M. Faguet est l'image de son caractère, de son talent, tout en nuances, tout en contrastes et discipliné pourtant jusqu'à se trouver à l'aise dans tous les genres.

Dans sa critique, il est léger, sautillant, alerte, procède par petites phrases courtes et pleines d'idées et encore plus de sous-entendus, et provocantes un peu, d'un ton parfois amer, impatient, irrité, d'un entrain qui ne laisse pas respirer, d'une vigueur qui emporte l'objection qu'il soulève ; rude pour

l'adversaire léger, et bonhomme en face du contradicteur inconscient de sa sottise ; tour à tour confrère indulgent et critique fort de son autorité, d'une nonchalance non sans hauteur, et décochant au milieu des sourires le trait qui blesse, vous servant du poison dans du miel et se penchant ensuite sur votre agonie pour vous endormir en paix.

Il a souvent cet esprit qu'il définit lui-même « la gaieté de l'imagination » : rapprochement de mots bizarre, cliquetis de syllabes qui produisent des étincelles et provoquent de gros rires bien nourris, tout cela brodé sur un paradoxe ou une équivoque qui jusqu'au bout se soutient. C'est un de ses procédés pour amonceler le ridicule sur une idée qui ne mérite pas d'être prise au sérieux, sur un type de caractère ou une attitude qu'il veut rendre grotesque. Alors, c'est de la satire bouffonne, une farce écrite par quelqu'un de grave qui est agacé, indigné, qui trouve indigne de lui de s'indigner dignement, et qui éclate soudain en un franc rire gaulois. A ce moment l'auteur devient Rabelais se déboutonnant.

On a dit que le style de M. Faguet est intellectuel : c'est un peu vrai, c'est même tout à fait vrai. Mais en quel sens ? Il est pourtant plein d'images ; mais à bien regarder, elles consistent le plus souvent en une comparaison qui traduit un trait de caractère, une manie, et elles sont surtout abondantes, et riches, et sûres, lorsqu'elles se trouvent amenées sous la plume par un développement où l'analyse psychologique se

cherche à mesure qu'elle se poursuit. Parfois même, elles ne font que répondre à une poussée d'épigrammes par lesquelles l'esprit froissé veut déchirer les déformations de la pensée.

Il excelle à dépeindre, à décrire, mais principalement lorsqu'il s'agit des mœurs, des mouvements de la foule, des manies individuelles, des plis de la personnalité; de faire vivre devant nous une Assemblée; de donner une forme concrète à une idée qui devient sous sa plume quelque chose de vivant, de remuant, d'impulsif, ayant une âme avec des passions incohérentes dans leurs exigences, et dominées par une tendance maîtresse que favorisent ou contrarient des forces agissant du dehors ou jaillies du fond d'elle-même sous l'obscur poussée de la vie. Alors son style devient précipité, nerveux, coloré, surabondant d'une ironie qui jouit d'elle, et chaque mot est un trait de caractère, chaque proposition exprime des nuances que son sens psychologique aperçoit dans la réalité toujours présente devant ses yeux à mesure qu'il décrit. Il faut le voir suivant les ministres dans les couloirs des Chambres et les députés dans les antichambres des ministres, et les uns et les autres se pourchassant de demandes et de promesses, et suspendus comme des pantins au fil que tient l'électeur, pantin lui-même qu'ils caressent, amusent, endorment, tiennent en haleine, et secouent et caressent encore, jouets eux aussi des passions dont ils se jouent, et tous finalement créant un réseau si serré de liens, si nombreux

que dans leur va-et-vient, les mains pleines de riens impatientes de devenir des touts, ils s'accrochent, et ont peur de s'accrocher, toujours en course et dans les transes, et finalement perdant l'équilibre dans une chute où ils sont grotesques... Et tout cela, dans des phrases fiévreuses, courtes, pressées, se poussant, s'entremêlant, le plus souvent elliptiques, sans verbe, suspendues à une locution adverbiale qui se répète et suivie d'une énumération de mots dont la force d'évocation va toujours en progressant dans un même élan vers l'impression finale, chacun d'eux dominé par une formule brève, nette, définitive, suggérant à merveille, sous le détail aperçu, tout le mécanisme régulier qui le cause d'une manière permanente ; et résultat : une série de termes encore, c'est-à-dire un nouveau tableau pittoresque comme le premier, moins composé de faits que d'idées, d'idées représentatives de faits, et où les parties s'enchaînent dans une logique serrée, mais déroulée légèrement, en glissant, la conclusion n'étant indiquée parfois que par un signe, par une inflexion de la voix.

Il arrive qu'il est très poétique et très émouvant ; surtout dans ces analyses des sentiments qu'il déroule à travers des antithèses et des restrictions, souvent dans une confiance discrète du moi, et sous une forme sceptique qui consiste à démentir ce qu'il vient de dire en portant à douter, tandis qu'il paraît croire encore, ou à croire alors qu'il doute si bien qu'il nous met l'âme dans un certain état où toutes ses paroles

reçoivent une résonance spéciale qui leur donne une portée, une valeur qu'en elles-mêmes elles n'ont pas ; il nous trouble au delà de l'expression de sa pensée.

Il aime le ton de la polémique. Il adore la discussion, et rien ne le passionne comme de se sentir en face d'un adversaire ; aussi se plaît-il à l'évoquer, à le faire parler, et à le confesser sans son autorisation : alors ce sont des dialogues vifs, serrés, très pittoresques et très amusants, qui ne tournent jamais à l'avantage de l'interlocuteur, car M. Faguet est habile jusqu'au sophisme. L'un de ses procédés consiste, au lieu de démontrer directement l'incompatibilité de certaines idées, soit entre elles, soit avec les faits, à prendre une comparaison qui jette en nous une certaine manière de penser sur un certain sujet ; aucun rapport encore de ce dernier avec celui dont il était question ; nous sommes confiants, nous nous abandonnons au déroulement de l'exemple lorsque soudain, nous voyons que le second cas est analogue au premier, et c'est-à-dire que, pendant une page nous avons fait tout notre possible pour arriver à nous trouver absurdes.

Il adore causer des surprises, il excelle à donner un intérêt aux idées les plus banales. Il remet à neuf les proverbes usés, les lieux communs. Il n'aime guère les refrains du bon sens vulgaire ; mais comme il les rencontre sur sa route, il les transforme, les disloque, en déplace les termes, de sorte que finalement ils n'ont

plus la même signification, si même ils n'en prennent pas une toute contraire ; et de cette façon, il étonne, il « attrape », et M. Faguet s'amuse beaucoup à ces déconvenues délicieuses de son lecteur. Il est certain qu'il incline au paradoxe, à l'expression un peu précieuse de sa pensée toujours fine et délicate. Mais ces jeux de style, sous une forme spirituelle et enjolivée, ne sont que des notations de nuances perçues dans un objet. Seulement ces nuances, il les saisit avec une grande sûreté d'intuition, très rapidement, en courant, avant même d'avoir achevé d'écrire l'impression précédente ; on les sent à peine, car elles sont rendues de la manière la plus réduite, la plus ramassée, ce qui fait que souvent, au premier abord, on ne comprend pas, et on a le sentiment d'une souplesse de style étonnante se gaspillant dans une vaine subtilité ; mais c'est passager, on y revient, et l'on saisit, et même ensuite on y retourne encore, car, mystérieuse et cachée, la pensée conserve un certain piment qui excite toujours la curiosité même satisfaite.

Enfin M. Faguet a cette éloquence, cette ampleur, cette envolée qui caractérisent à ses yeux les grands écrivains. Dans ses premiers ouvrages, elles sont moins apparentes ; il paraît préférer le tour aisé, simple et court des phrases réduites où la pensée se morcelle en mille éclats distincts. Pourtant on a remarqué depuis longtemps sa faiblesse pour les « qui », les « que », les « dont » dans lesquels on

voulait voir des négligences et une insouciance de la forme. Toujours, et même dans ses remarques psychologiques, dans la formule de ses pensées la plus condensée, M. Faguet a écrit la phrase logique, celle où à mesure que l'idée s'analyse elle se reconstruit, à mesure que les propositions se détachent de l'idée centrale elles s'y rattachent, où l'ordre dans lequel l'esprit les sépare dépend de celui dans lequel il les relie, où la forme et les nuances qu'elles prennent en s'isolant sont les formes mêmes du lien qui les unit à la pensée générale et qui commande leur retour à elle, la période en un mot, une combinaison continue, vivante des procédés synthétiques et analytiques de l'intelligence qui remet l'unité dans la multiplicité qu'elle crée par une dispersion des éléments constitutifs de cette unité même, ces éléments se greffant les uns sur les autres en vertu des affinités suivant lesquelles elle les disjoint. Aussi, dans le style de M. Faguet, sent-on toujours un peu le professeur préoccupé de convaincre et dont l'intelligence recherche dans les moindres recoins de la conscience des autres les doutes ou les obscurités qu'il resterait peut-être à dissiper ; et encore l'orateur qui veut persuader, s'insinuer et toucher en même temps qu'il frappe par la rigueur de son argumentation. Et s'il tâche spontanément à persuader et à convaincre, c'est qu'il est plein de son idée jamais isolée de son sentiment, et de son sentiment jamais séparé de l'idée. Tous les sujets lui sont matière à preuves, à

démonstrations ; et ses phrases courtes, précises, martelées, chacune d'elles toujours logique, s'entremêlent avec les périodes, les unes et les autres pleines de passion pour la vérité, de sensibilité discrète, d'une poésie timide et qui se fait désirer par son désir même de se voiler ; parfois d'une hauteur dédaigneuse qui se colore aussitôt d'une certaine mélancolie, et d'un respect qui peut sembler de la condescendance, et d'ironie aussi, d'une ironie incisive, mordante, se dissimulant sous la finesse du tour ou éclatant dans le trait brutal, mais glissant toujours comme par une sorte de parti pris à l'éloge ou à la parole gracieuse, et pleines d'idées surtout, d'idées surabondantes et riches qui se cachent dans des nuances délicates de la forme ou jaillissent au frottement des mots. Même le style de M. Faguet fait penser.

III

LE CRITIQUE

On peut distinguer deux tendances, d'ailleurs non incompatibles, dans la critique littéraire contemporaine : l'une, qui est dominée par l'obsession de la méthode scientifique, l'autre qui, s'appuyant sur une doctrine philosophique du plus haut intérêt, prétend respecter dans toute sa vérité méconnue jusqu'ici le processus réel de la vie intérieure.

D'un côté la précision, la recherche des détails, l'effacement le plus absolu de la personnalité de celui qui lit, afin non d'entendre mieux la voix de celui qui parle, mais, en notant du dehors le plus minutieusement les moindres incidents de son passage à travers les faits, d'arriver à mettre un alibi sur les moindres pas de l'esprit au cours de son existence. Prise dans sa forme extrême, cette méthode part d'une biographie pour aboutir en définitive encore à une biogra-

phie ; c'est ce qu'on appelle la méthode d'érudition.

De l'autre, l'unique souci de ne pas introduire dans la pensée vivante d'un écrivain cette unité tout artificielle qui n'est faite que de morceaux découpés par l'analyse suivant le caprice d'une logique toute différente du processus spontané, régulier, de l'écoulement du moi dans son incessant devenir. Les états de conscience ne sont pas des états, mais des moments, des phases, des transitions de l'âme jamais immobilisée en aucun arrêt ; ils sont insaisissables en eux-mêmes puisqu'ils ne font que passer, ou plutôt ils ne sont que le moi qui passe et qui change, que des points de vue irréels sur la durée dont on ne peut obtenir une représentation grossière sans doute et toujours, mais encore relativement voisine de la vérité, qu'à condition de ne pas en briser la continuité.

M. Faguet n'aime pas l'érudition pour l'érudition. Pour lui la recherche du manuscrit et du détail biographique n'a pas sa fin en elle-même et n'est justifiée que par les résultats qu'il en obtient. Mais, d'autre part, nul plus que lui n'est hostile à cette légèreté de l'esprit qui consiste à conclure avant de s'être entouré, contre les chances d'erreur, de toutes les garanties. C'est à cause de cela précisément qu'il éprouve toujours une certaine défiance à l'égard du style éloquent, non pris en lui-même bien entendu, mais parce que, s'il n'est pas soutenu par la richesse des pensées, il peut procéder de cette facilité de com-

position qui permet de substituer au savoir précis et sûr l'élégance de la composition.

Ce n'est pas comme moyen de travail que l'érudition peut être critiquable, mais comme méthode d'éducation intellectuelle. Pour les demi-valeurs, elle est inefficace : elles encombreront les bibliothèques et les archives, mais ne feront jamais que des catalogues. Pour les esprits supérieurs, elle est inutile, parce qu'ils l'appliqueront d'eux-mêmes, parce qu'ils obéiront spontanément à la nécessité de se documenter le plus possible. On s'intéresse surtout à la foule des « comme tout le monde », mais c'est pour eux qu'il ne faudrait pas abuser de la recherche ; c'est en eux qu'il faut essayer de faire jaillir un minimum de lumière, tout au moins un peu de bon sens, un minimum de goût ; c'est eux qui ont besoin qu'on leur commente les textes, ce que les autres à la rigueur peuvent faire par eux-mêmes. A les condamner aux travaux secs et froids de l'érudition, on laisse leur intelligence à son niveau, et l'on risque d'amener à ce même niveau ceux qui sont nés bien au-dessus.

Ce n'est pas l'érudition qui permet de pénétrer l'âme d'un écrivain ou de son système, c'est l'intuition sans laquelle l'érudition ne découvre rien et laisse planer au-dessus de son objet le mystère qu'elle prétendait dissiper. Et c'est précisément parce qu'il la possède au plus haut degré, la soutenant d'ailleurs par une érudition suffisante, que M. Faguet a cette force

« d'évocation » que tout le monde reconnaît. Sa documentation est toujours poussée très loin. Seulement, de ses lectures et de ses recherches, il ne fait pas des manifestations ; il les arrête au point où elles deviennent inutiles, et les dépasse le plus souvent, car il a cette inlassable curiosité qui lui fait trouver du plaisir à découvrir les idées originales. Il a cette sympathie intellectuelle qui, par l'amour du raisonnement, de la discussion, des conflits de tendances dans les systèmes, lui fait tour à tour mettre de la logique où il n'y en a pas, et ressentir une joie très grande à découvrir le point faible par lequel il peut la briser lorsque, fragile, elle s'y trouve. Il a cette sensibilité qui, toujours prête à s'émouvoir avec son auteur, fait qu'il éprouve une certaine impression dans le moment, et peut-être avant, provoquée par la sonorité des phrases et par la nuance des pensées, où l'homme avec lequel il vit la ressentait lui-même. Il a cette parfaite bonne humeur, nécessaire dans la critique comme dans l'existence pour interpréter sous son vrai jour la réalité ; cette tranquillité d'âme, cette haute impartialité faite de sa faiblesse à l'égard de l'idée prise pour elle-même, à l'égard du jeu des facultés intellectuelles ; faite aussi d'un certain détachement de soi ou d'un très grand amour de soi, ce qui ne laisse pas d'aller toujours ensemble, d'un certain scepticisme à l'égard des théories et des systèmes, et de la tendance discrète sans doute à se dire par avance que celle qu'on examine ne vaudra pas beau-

coup plus que les autres, mais qu'elle vaut peut-être autant, ce qui permet de l'étudier à fond et finalement, par là comprendre mieux, de la goûter plus qu'on ne l'eût pensé ; d'une politesse encore envers son lecteur qu'il n'oublie pas ; faite enfin de ce que l'exercice de la pensée, délicieux infiniment, est toujours un devoir. Il a défini l'impératif du vrai distinct de l'impératif moral, mais cette définition, c'est la logique qui la lui a fournie peut-être, c'est avant tout dans l'analyse de lui-même qu'il en a trouvé le point de départ.

C'est ainsi que sa critique est la plus objective qu'il y ait, en même temps que la plus personnelle qui puisse être. Lorsqu'il expose la pensée d'un autre, même et surtout lorsqu'il la juge fausse et qu'il a l'intention de la combattre, il donne l'illusion de parler en son propre nom, au point que souvent on ne sait plus celle des voix qu'on écoute. De là, ce mélange de gravité, de joie, de malice, de taquinerie et d'extrême bienveillance qui se trouve dans ces exposés d'où les doctrines sortent parfaitement reproduites, mais démolies. Et ce n'est pas un jeu, une sorte de pari qu'il tient à son lecteur, une coquetterie du talent qui se connaît et jouit de se voir jonglant en toute élégance avec les difficultés. Il est évident qu'il y a un peu de tout cela dans sa manière. Il adore la discussion ; il se plaît à reconstruire un système dont il a déjà découvert les fissures, et après en avoir déployé la façade splendide à nos yeux émerveillés, de la faire s'écrouler, tout amusé de notre enthousiasme et

de notre stupéfaction. Mais encore ici le plaisir n'est qu'un accident ; il ne le distrait pas de la fin qu'il poursuit. Parti de l'intention de confronter la pensée d'autrui avec la sienne mieux exercée, il se permet des échappées capricieuses, des distractions en passant ; il se promène en marchant au but, mais il y marche ; ce qui le domine, c'est toujours sa passion pour la vérité. Elle se montre bien dans ce respect qu'il a de son adversaire quel qu'il soit, à condition que celui-ci se respecte lui-même et se prenne au sérieux. S'il le sent trop faible et au-dessous de sa tâche, il l'aide ; et au contraire, s'il s'aperçoit que sa faiblesse tient à de la vanité, devant sa légèreté qui s'étale avec impudence, il déclare qu'il le méprise et qu'il passe, et il ne passe point : pendant des pages, reconstruisant sa thèse, lui prêtant une réelle valeur, lui donnant du poids, il la discute ensuite sérieusement comme si dès l'abord elle avait mérité tous ces égards.

De cette conscience, de cet intérêt extrême qu'il prend à s'insinuer dans l'âme même de son auteur, de cette sympathie qu'aucun parti pris subjectif n'entrave, de cette souplesse de toutes les facultés, si grande, que de chacune d'elles, on pourrait partir pour caractériser toutes les autres, et aussi de cette facilité de style, de composition, qui permettant d'exprimer les moindres nuances du sentiment, à force de les mettre en lumière, amène à les découvrir, il sort ces portraits de caractères et ces analyses de

systèmes où la personnalité du penseur n'est jamais séparée de sa pensée, comme jamais sa pensée n'est distraite de sa personnalité conçue non abstraitement, mais vue, sentie, dans son écoulement réel. Dans le labyrinthe des tendances multiples qui se révèlent au fond de l'œuvre d'un écrivain, il excelle à démêler l'idée directrice ou le trait de tempérament d'où tout le reste semble pouvoir découler non logiquement, mais par un processus vivant; et cela parce qu'il sait que le système n'est pas dans la réalité distinct de la personnalité qui l'élabore au contraire en même temps qu'elle se crée, parce qu'il essaie, pour le connaître, non de le regarder du dehors dans sa forme extérieure et pour ainsi dire mécanisée, mais de l'atteindre dans son essence même, dans sa production, au sein du milieu psychologique par lequel il s'est formé, de le saisir à sa source qui peut ne pas être unique et de le suivre dans son évolution qui n'a nullement l'aspect d'une ligne droite. On a dit que la critique de M. Faguet est une « évocation », et rien n'est plus juste. Par sa manière de découvrir, à travers l'apparente logique des doctrines et la cohérence extérieure des attitudes, les tendances contradictoires qu'elles recouvrent, et, loin de faire entre elles un choix arbitraire, de les maintenir avec leurs oppositions qui ne peuvent s'accorder que dans l'action, dans le devenir même qui les produit, il donne l'illusion du mouvement, le sentiment d'un contact intime avec la réalité. Finale-

ment quelqu'un est devant nous, qui ne sera plus jamais autre que ce que nous savons maintenant qu'il est ; une fois le portrait achevé, nous ne saisirons plus l'original qu'à travers le portrait. Or si nous ne quittons plus l'image, si le spectacle de la vie réelle ne nous éloigne pas du tableau qui la représente, c'est qu'en face du tableau nous avons le sentiment profond d'être au cœur de la vie réelle.

Mais s'il faut saisir et reproduire la vie vraie du moi dans sa transformation constante, en même temps, il faut aussi ne pas dissoudre la personnalité vivante dans cet écoulement où les moments successifs de la durée se fondent les uns dans les autres et dissipent leurs angles, leurs arêtes, leurs lignes, leurs limites dans la continuité du devenir. Sans doute le moi, c'est un composé sans cesse en désorganisation, sans cesse en reconstitution d'éléments qui se contrarient et s'approchent les uns des autres et se concilient et se complètent par une élimination spontanée de certaines parties d'eux-mêmes au frottement des tendances divergentes dans la poussée de la vie. De sorte que pour le connaître il ne faut pas vouloir absolument le rendre clair, coordonné, régulier, harmonieux. Systématiser un auteur, c'est l'appauvrir. Il faut bien plutôt chercher à donner de lui comme une impression vague au premier abord, floue, mais qui peu à peu s'organisera dans la conscience jusqu'à prendre une forme définie, quoique réellement indéfinissable. Pourtant exagérée, cette

méthode n'est pas sans danger. A trop vouloir ne pas présenter une photographie terne et fausse en vérité de l'âme étrangère, on finirait par ne plus même en donner la moindre image : ou plus exactement, les portraits des caractères les plus différents, à baigner tous dans cette représentation imagée, coulante, de la vie intérieure, n'arriveraient-ils pas à se ressembler et à perdre cette originalité dont on voulait provoquer le sentiment. Mettre à toute force de l'unité dans la vie, c'est détruire la vie ; bannir de la vie toute unité, ce n'est pas moins détruire la vie. La multiplicité s'unifie, parce qu'elle obéit à une poussée de la nature qui ne veut pas la dispersion des éléments du moi ; la continuité du moi n'est faite que de l'harmonie des tendances distinctes, et c'est-à-dire de multiplicité.

La vraie méthode au fond est celle qui n'en exclut aucune ; le vrai critique est celui qui est capable de les appliquer toutes, et tel semble bien être M. Faguet. Tout d'abord, des analyses de caractères où il procède par descriptions prudentes, par images, par comparaisons, par juxtaposition des contrastes, par grossissement des traits qui, restreints ensuite, arrivent à paraître dans leur juste mesure, par touches distinctes et nettes, mais qui cependant obéissent à cette ligne subconsciemment tracée d'avance par l'intuition, et, s'organisant ainsi suivant cette direction, s'appellent les unes les autres, et se commandent et se pénètrent et finalement à distance donnent un portrait

tellement systématique qu'on pourrait alors le décomposer et le reconstruire des morceaux découpés dans le jet primitif, spontané, sont d'un pur impressionnisme. Et puis l'étude du système sous une forme régulière, extraordinairement logique, où, d'une main sûre, et tranquillement, patiemment, avec un ordre rigoureux et dans la plus vive clarté, il expose la thèse, contestant au passage certains détails, la mêlant de vues personnelles qui l'élargissent singulièrement; et, rassemblant toutes les théories particulières en une synthèse vivante qui la présente en bloc avec une physionomie toute personnelle et définitive, il la discute enfin avec passion, prenant un à un les arguments de son auteur; ou plutôt, découvrant sous la diversité des arguments la donnée commune qu'ils impliquent, il montre que cette donnée sur laquelle tout repose n'est pas prouvée; et alors, il la pose à son tour pour point de départ et reconstruit le système tel qu'il devrait être de par ses origines si, en route, on ne l'avait pas manqué!

Sa faculté maîtresse est d'avoir toutes les facultés soigneusement développées et soutenues par un savoir très étendu; une intuition la plus aiguisée qu'on eût, la plus pointue, qui le fait à travers les sinuosités les plus obscures pénétrer les secrets les plus cachés de la personnalité la plus mystérieuse. Sur un mot, sur un geste le plus furtif, il connaît toute l'âme qui a poussé ce mot, ce geste; et même le silence, l'im-

passibilité deviennent pour lui des signes où il devine encore des états de conscience, des velléités vagues ou des plis de la personnalité. Quel admirable directeur de conscience eût été M. Faguet et qu'il serait gênant dans un confessionnal ! Il a cette imagination très vive, très enjouée, toujours jeune, qui se met dans toutes les situations, pénètre à fond toutes les manières de sentir, qui jouit du moi des autres plus qu'ils n'en jouissent eux-mêmes ; et par elle il vit ainsi plusieurs vies, embrassant même l'avenir que, grâce à sa connaissance profonde des événements présents et des exigences actuelles de la réalité, il reconstruit avec tant de vraisemblance qu'en vérité l'époque où nous sommes semble se fondre dans celles qui vont la suivre.

Il s'est refusé l'art de combiner les ensembles, de dégager l'esprit général d'un siècle, de suivre les lignes sinueuses des filiations et des influences. Ce jugement, non seulement en ce qui concerne l'histoire des idées, mais dans le domaine de la littérature proprement dite, ne doit pas être pris au pied de la lettre. Peut-être n'est-il d'ailleurs, sous une forme modeste ou ironique, que l'expression de son opinion sur les lois littéraires. S'il n'établit pas une sorte de déterminisme entre les œuvres, les écoles et les époques au nom d'idées directrices auxquelles il faudrait les adapter tout d'abord en les faussant souvent pour justifier par contre-coup ces idées mêmes, c'est non sans doute par impuissance, mais bien, comme l'a dit

M. Jules Lemaître, « par probité intellectuelle » ; à cause de son sens du réel et de son besoin de se sentir dans le réel. Il ne recherche pas d'ailleurs le fait pour le fait ; il n'aime pas à s'arrêter dans l'observation patiente et dans l'auscultation par le menu de tel moment de l'histoire ou de tel phénomène ; là encore la connaissance est nécessaire, l'érudition inutile, si pas encombrante ou même nuisible. Dans le fait, ce qu'il cherche à saisir, ce sont les forces qui l'ont produit, celles qui le commandent ou l'influencent, et les possibles qu'il contient. Ce n'est pas lui qu'il veut connaître, encore qu'il se plaise parfois à le regarder, mais, par lui, une étape que la société traverse dans son développement et le signe des directions qu'elle paraît prendre. Dans ces reconstructions du devenir social, il se défie toujours de lui-même et de ce don qu'il possède d'emplir de contenu le détail en apparence le plus vide de la vie des peuples, d'animer et donner comme un corps à l'âme collective, et de dissoudre l'âme collective dans l'individu comme l'individu dans l'âme collective, sans cesse pénétrant les tendances personnelles du moi des influences du milieu, comme pénétrant le milieu de la force originale et indépendante des consciences personnelles. Cette défiance se marque bien à ce qu'à peine il a développé toutes les puissances d'un fait qu'il leur oppose un autre fait dont il développe encore tout le contenu : de là ces hypothèses qui se retiennent, ces restrictions qui se terminent dans l'affirmation de plus en plus timide d'une nouvelle

hypothèse, et ces allées et venues de sa pensée qui se promène toujours du contraire au contraire, et qui, à force d'arrêts dans le courant des idées, finit par donner le sentiment d'une impulsion constante et d'un mouvement continu. De là aussi l'intérêt de son œuvre et le charme qu'on éprouve à la lecture de ses livres. Il entraîne, il ne gêne pas. C'est par une poussée légère, discrète, par insinuation qu'il nous fait avancer dans sa doctrine ; jamais avec lui nous n'avons l'impression d'être emprisonnés dans ces camisoles de force où les faiseurs de systèmes se sentent à l'aise. Il a dit que celui qui livre et sa pensée et le contraire de sa pensée n'a pas de disciples. Peut-être, parce que les hommes ont besoin d'être dirigés plus que d'être éclairés, et que pour la plupart il leur faut non un maître, mais un chef qui rudement les bouscule et les tire de leur inertie par une exploitation brutale de leur passivité naturelle. M. Faguet, lui, nous laisse et veut nous laisser indépendants ; il a le respect de notre liberté de penser, comme un souci de nous provoquer même à le contredire en nous montrant par où nous pourrions le prendre, afin que nous restions affranchis de la conviction dont il est pénétré. S'il incline au système, loin que nos facultés soient comprimées par les cadres rigides de ses constructions, il élargit notre sens critique au contraire, parce qu'il trouve de l'intérêt à toutes les idées, du bien dans toutes les institutions, et que faisant le tour de l'objet qu'il considère, il finit toujours par lui trouver un point

par lequel il se montre sympathique. Dilettantisme ? non pas ; il est convaincu au contraire. Seulement sa pensée n'est jamais inflexible, rigide, figée dans des formes définitives ; il éprouve même une répugnance à déclarer qu'une idée lui paraît fausse, et à peine a-t-il prononcé l'arrêt qu'il lui vient un doute éveillé par un aspect de cette idée que son jugement même a fait apparaître. Lorsqu'il rejette une opinion, les raisons qu'il en donne impressionnent moins que ses scrupules ; et il continue d'en parler avec tant de délicatesse, tant de déférence, qu'il intéresse à elle les indifférents et peut la rendre plus chère à ceux qui la défendent. Il est si tolérant que sa manière de douter vous incline à la croyance.

IV

M. FAGUET CRITIQUE DES IDÉES MÉTAPHYSIQUES

M. Faguet n'admet pas la métaphysique. Mais s'il la repousse, ce n'est pas au nom de la science, et de plus il maintient comme légitimes tous les problèmes qu'elle pose. Seulement, en présence de ces problèmes, il se sent comme gêné par ce qu'il y a d'aventureux, de fantaisiste souvent et peut-être d'inutile dans l'effort qu'ils coûtent aux métaphysiciens. Il semble s'étonner de la peine qu'ils se donnent pour arriver à donner l'impression qu'ils ne savent rien de certain, et que probablement l'homme n'atteindra jamais à la connaissance définitive. Il est si simple, au contraire, de rester en contact avec les faits. Sans doute, on n'y trouve que des vérités limitées. Mais peut-être sont-elles les seules qui nous soient accessibles, et ensuite, elles nous suffisent. Mais il faut définir son attitude d'une manière précise.

L'instinct de crédulité a toujours existé dans l'homme. Est-il essentiel à la nature humaine ? Il semble que M. Faguet ne veuille pas répondre d'une manière catégorique à cette question. Mais s'il se défend d'affirmer rationnellement que le besoin de croire est éternel, il se refuse tout aussi bien à conclure, de ce qu'il paraît fléchir à certaines époques, qu'il doit disparaître un jour. La loi des trois états peut être envisagée de deux façons : on peut la prendre comme un essai de description du processus chronologique de la pensée dans son développement à travers l'histoire. Mais, sous cette forme, elle soulève des objections auxquelles on n'aurait rien à répondre, sinon qu'elles portent sur une fausse interprétation de la loi. Celle-ci ne prétend pas, en effet, retracer les diverses étapes qu'historiquement aurait dû parcourir l'humanité pour parvenir au moment présent de son évolution ; mais prenant une science quelconque, portant sur un objet quelconque de connaissances, elle veut montrer par quelles phases l'esprit passe ordinairement et a toujours passé, sans idée de but à poursuivre, de fin qu'il devrait atteindre, seulement à le saisir au point de départ de cette science et à le suivre jusqu'au terme où nous la trouvons actuellement. Ainsi entendue, la loi se justifie du point de vue psychologique en ce que l'analyse de l'esprit humain rend très clair, fait paraître naturel ce passage de l'explication des phénomènes par une projection spontanée des manières d'être de la

conscience sur les réalités extérieures à elles, à une considération de plus en plus objective de ces réalités, tandis qu'il est impossible de pouvoir se représenter l'intelligence suivant une autre marche que celle désignée par la loi ; d'autre part, elle se vérifie en ce que l'histoire des sciences ne présente pas un seul cas de régression de la phase positive à la phase métaphysique ou théologique. Mais qu'en résulte-t-il ? Que l'état théologique ou métaphysique disparaîtra ? Nullement. Du moins cette hypothèse n'est-elle pas essentielle à la doctrine positive.

Remarquez que si l'élimination dans nos facultés de cette inclination qui nous porte à concevoir les phénomènes à travers nos dispositions subjectives devait s'accomplir fatalement, elle s'affirmerait comme inévitable à l'époque où la méthode scientifique a réalisé le plus de progrès dans les esprits, c'est-à-dire dans la phase que nous traversons. Et en effet, considérée dans ses explications pratiques, la science n'est pas parvenue et ne parviendra jamais sans doute au terme de sa puissance. Mais il semble bien, au contraire, que tous les effets qu'elle est susceptible d'avoir sur la conscience humaine soient déjà connus. A cause précisément de son succès pratique, dont l'impression s'atténuera de plus en plus à mesure que les hommes s'y accoutumeront jusqu'à pouvoir enfin le constater sans étonnement, elle a bouleversé toutes les habitudes d'esprit, et jamais le triomphe de la méthode positive sur la méthode

métaphysique ne sera plus grand qu'il ne le fut à ce moment du développement de la pensée dont il semble que nous sortions. Et cependant, chez Comte lui-même, on découvre des résidus de l'état d'esprit théologique, d'autant plus intéressants à noter qu'il essayait de s'en dépouiller sans donc y réussir. Il parle de « Lois naturelles », et il semble bien que dans ce terme qu'il emploie subsiste l'idée, non pas seulement d'un rapport, dans l'espace, de faits que l'analyse tâche à photographier simplement dans leur réalisation, mais bien d'une connexité, d'une nécessité, d'une force, que le principe en soit intérieur ou extérieur à l'être qu'elle domine, mais poussant, contraignant le phénomène à se produire dans tel ordre et de telle manière, non de telle autre. Et l'idée même, essentielle pourtant, du passage d'un des trois états aux deux autres successivement, sans que ce passage soit expliqué non métaphysiquement, mais positivement, par une modification dans la constitution de l'esprit, si bien que celui-ci semble aller d'une méthode à l'autre non par une transformation profonde de sa nature, mais sous une action étrangère, que la source en soit en nous, ou extérieure à nous ! Dira-t-on que ces objections reproduisent l'erreur signalée plus haut, et que Comte n'entendait pas éliminer l'état métaphysique, mais bien, dans le domaine de la connaissance, assurer l'emploi de la seule méthode qui convienne à l'étude positive des faits donnés dans l'expérience ?

Malgré tout, il croit au progrès, et l'idée de progrès n'est-elle pas un nouvel aspect de celle de finalité ?

D'autre part, une fois admis qu'il laissait subsister l'état théologique, et que même il le considérait comme le terme auquel aboutirait l'humanité, entre cet état théologique qui, coexistant avec l'état positif, serait épuré par la méthode positive, et celui qu'il trouve au début de l'histoire de la pensée, il n'y a aucune similitude. Le mot reste, non la chose. Or cette transformation qui équivaut à une suppression suivie d'un remplacement, qui est la substitution d'une disposition naturelle à une autre naturelle encore, mais en vérité contradictoire de la première, au nom de quoi Comte l'admet-il ? Au nom du progrès.

Le plus haut degré de perfectionnement auquel puisse parvenir l'esprit humain, c'est l'état où les dispositions théologiques subsistant avec les dispositions positives seraient purifiées par l'influence de ces dernières. Soit. Mais encore une fois, au nom de quoi considérer comme devant disparaître cette forme de l'état théologique que condamnent les principes du positivisme ? Et ici, à moins d'invoquer à nouveau le progrès et de tourner indéfiniment dans un cercle, bon gré mal gré ne doit-on pas revenir à cette démonstration de la loi des trois états où elle est donnée comme représentative, non seulement des démarches de chaque science prise relativement à la connaissance progressive de son objet propre, mais du

processus de l'évolution même de l'humanité, et les objections que M. Faguet soulevait contre elles dans sa première étude sur Auguste Comte ne conservent-elles pas toute leur valeur ?

D'ailleurs ces objections ne visaient pas à l'éloigner du positivisme. Bien au contraire, c'est parce qu'il est positiviste, c'est en positiviste qu'il les a faites, et lorsqu'il paraît se séparer d'Auguste Comte ou de son école, c'est qu'il est au cœur même de la doctrine, et qu'en ayant pénétré les principes, s'y tenant fidèlement sans l'arrière-pensée de les faire servir à la finalité de sa conscience, il les dégage de tout ce qui leur étant ajouté du dehors, les embarrasse ou les contredit.

Le point central de la pensée de M. Faguet est celui-ci : Il ne faut pas partir d'une certaine conception de la méthode propre à la découverte de la vérité, pour, de là, déterminer les limites de la connaissance, mais, au contraire, partir de l'objet à connaître pour déterminer la méthode qu'en vertu de sa nature il demande comme étant la seule qui lui convient. Il est évident que si, concevant comme seule rationnelle la méthode scientifique, nous déclarons qu'aucun autre moyen de connaître n'est légitime, nous pouvons, en étant parfaitement logiques avec nous-mêmes, affirmer que seules seront objet de connaissance les réalités qui se prêtent à la méthode scientifique, à savoir celles qui sont données dans l'expérience. Mais pourquoi, quelle que soit la matière à laquelle on

l'applique, la méthode scientifique serait-elle la seule bonne et la seule capable de découvrir la vérité ? Pourquoi, de ce que certains faits offerts à l'observation ne peuvent se plier aux exigences de la méthode scientifique, n'auraient-ils pour l'esprit humain et aux yeux du savant lui-même aucune consistance, aucune valeur, et ne devraient-ils pas même exciter la curiosité ? Ce qui est certain, c'est que la science ne peut être que positive. Mais est-ce à dire qu'en dehors de la science positive il n'y aura plus aucune place pour aucune autre forme du savoir ?

L'erreur provient de ce qu'on applique à tout le domaine de la connaissance possible une certaine conception de la vérité qui ne peut être découverte en effet que par la méthode scientifique. Nous aspirons à la certitude, et nous déclarons inconnaissable tout objet sur lequel nous ne croyons pas pouvoir parvenir à être certains. Mais, dit M. Faguet, cette condition d'après laquelle vous distinguez ce qui peut être connu de ce qui ne saurait être connu, n'est-elle pas arbitraire ? La certitude n'a-t-elle pas des degrés ? Pour être le critérium de la vérité, plus exactement, pour qu'elle puisse correspondre à la vérité, pour qu'elle puisse indiquer qu'il est possible que la matière de notre idée soit vraie, faut-il qu'elle soit absolue ? S'il en était ainsi, la science elle-même déborderait, et déborderait infiniment les limites de la connaissance scientifique. Sans doute, elle se base sur l'expérience ; mais ne perd-elle jamais contact avec

les faits ? La matière sur laquelle portent ses spéculations, c'est toujours la réalité ; pourtant, dès qu'elle embrasse toute cette réalité, l'ensemble des phénomènes, non plus une série strictement découpée dans cet ensemble, peut-on dire qu'elle reste positive ? La science fait des hypothèses, elle ne vit, et peut-être même ne se constitue que grâce à des hypothèses, car la découverte qui se trouve à la base d'une science spéciale, qu'est-elle sinon une hypothèse jaillie du développement des sciences existantes ? Or, en premier lieu, quelle différence entre une vue prise sur l'univers par le savant et celle prise par le métaphysicien très informé des résultats obtenus par la science ? En second lieu, les hypothèses qui ne sont que des modes de représentation propres à rendre intelligibles certains phénomènes du même ordre, pourraient bien n'avoir au fond qu'une valeur pratique : il semble bien que le plus souvent le savant les adopte parce qu'elles lui sont commodes, et qu'il ne leur accorde un certain crédit que dans la mesure où elles lui servent. Pourquoi n'y aurait-il pas, en dehors de la science et du domaine des faits connaissables scientifiquement, place pour des hypothèses dont l'intérêt serait relatif à leur utilité ? Enfin, on peut soutenir que l'expérience scientifique n'est pas la seule forme d'expériences possibles pour arriver à la découverte du vrai. Elle se vérifie par ses applications ; mais on peut soutenir qu'il est un autre genre d'expériences qui, elles aussi, se vérifient par leurs

résultats et qui même sont beaucoup plus vérifiables, contrôlables et par suite beaucoup plus certaines que la première, puisqu'elles doivent non seulement rendre compte des phénomènes non connaissables par les méthodes scientifiques, mais ne pas contredire l'explication positive de ceux qui relèvent proprement de la science. Il suivrait de là que la science positive n'épuiserait pas, serait loin d'épuiser tout le domaine réel, et qu'en dehors d'elle, il peut et il doit exister peut-être une science plus vaste qui, pour employer d'autres méthodes que l'expérimentation portant sur des faits concrets, n'en serait pas moins légitime, et, comme l'autre, pourrait prétendre à la certitude.

M. Faguet ne va pas jusque-là. Pour lui, la science positive seule est certaine. Mais elle n'épuise pas tout le domaine de la connaissance. Au delà de ce qui « se voit et s'observe », il n'est pas interdit à la raison d'« entrevoir ». Sans doute, à quitter le terrain où les faits se prêtent aux expériences, on cesse d'être certain. Mais en dehors de la certitude, non loin d'elle, tout près d'elle peut-être, il y a place pour une certaine adhésion de l'esprit à la connaissance qu'il prend de son objet. De ce qu'on n'est pas sûr de quelque chose, il ne suit nullement que la représentation qu'on s'en fait soit fausse, ni surtout qu'elle ne corresponde à rien de réel. Au fond, parmi les matières qui s'offrent à l'esprit humain, les unes se prêtent à l'observation, et alors même qu'elles ne

seraient pas connues en toute clarté, on peut légitimement espérer qu'elles le deviendront, et poursuivre les recherches en ce sens. Les autres ne sont pas observables, elles ne se plient pas aux méthodes expérimentales, elles ne se laissent pas exprimer en lois ni traduire en formules rigoureusement exactes. Obscures présentement, rien n'autorise à croire qu'elles ne le seront pas indéfiniment. Néanmoins elles s'offrent à la curiosité de l'esprit, elles s'imposent même à la méditation, et c'est un devoir pour l'homme de ne pas les éliminer par un souci de rigueur scientifique qui dans ce cas serait déplacé.

L'évidence, c'est le domaine de la science ; — la probabilité, c'est celui de la métaphysique ; — et, au delà...

Mais que peut-il y avoir au delà ? Si l'on entend par métaphysique ce que tout le monde comprend sous ce terme, elle épuise tout le réel et l'irréel, elle embrasse le donné et le possible ; elle fait des hypothèses à la fois sur les résultats des sciences et sur les phénomènes de conscience ; elle part de l'expérience, de toute l'expérience et la dépasse. Et quand on parle de ce qui reste « au delà » d'elle, on la limite, au nom de quel principe, en vertu de quelle conception préalable qu'on aurait d'elle et du genre de problèmes qui lui appartiennent ?

Pour M. Faguet, la question des limites de la métaphysique ne se pose pas, pour la raison bien simple qu'on ne saurait parvenir à la résoudre. En

effet, il est un point où l'évidence s'arrête et où commence le probable ; un autre point où la probabilité s'éloignant de plus en plus de la certitude finit par se dissoudre dans la région du doute, où tout n'est pas erreur, *a priori* où tout n'est pas *a priori* rejetable, où même il peut y avoir place encore pour du vraisemblable et pour du possible, mais en tous cas où l'esprit n'a pas de raisons objectives l'obligeant à maintenir sa pensée, où les hypothèses ne sont plus qu'un produit de l'imagination ; c'est le domaine du rêve. Et cette délimitation de ces différents champs de la connaissance ne résulte pas exclusivement de la nature des choses. Elle est aussi subjective ; elle dépend de nos habitudes, des exigences de notre esprit, de l'étendue de nos connaissances, et c'est-à-dire qu'elle n'est pas la même pour tous les hommes.

Y a-t-il des raisons qui permettent au moins d'accorder leur jugement et d'harmoniser d'un individu à l'autre leurs tendances et leurs idées ? Et par exemple, si tous avaient la même croyance, ne pourrait-on inférer de là qu'elle serait vraie ? Si l'on constatait entre ces hypothèses même purement imaginatives, poussées dans chaque conscience de son propre développement, un certain accord, une donnée commune, ne pourrait-on voir dans cette donnée commune, dans cet accord, un critérium au moins de la probabilité, si bien que, pure fantaisie de l'imagination quand on la considère dans l'individu, l'hypothèse, par cela seul qu'elle serait faite par tous les hommes, serait objec-

tivement fondée et, de douteuse qu'elle était, deviendrait probable, presque certaine, presque aussi certaine que les hypothèses scientifiques ?

M. Faguet n'admet pas le critérium du consentement universel. Tout d'abord, s'il est vrai que, dans le domaine de l'action, il exerce une certaine influence, et pas toujours mauvaise, et souvent très utile sur notre conduite, il ne saurait produire aucune impression sur la raison. Et en effet, qu'une vérité soit universellement admise, cela suppose que je l'accepte moi-même, qu'elle s'impose à moi, loin que ce puisse être le consentement universel qui me contraigne à la reconnaître comme vraie. De plus et surtout, à rapporter cette vérité qu'on prétend universellement tenue pour telle à la réalité, dans quelles relations se trouve-t-elle avec la réalité même ? Elle paraît ne pouvoir procéder d'elle que de deux façons : par synthèse, et on obtient un mélange bizarre des éléments les plus hétéroclites, où personne ne pourrait retrouver ses propres convictions, sauf peut-être les dilettantes ou les sceptiques qui peuvent aisément croire à tout, puisqu'ils ne croient à rien ; — par élimination, et l'on obtient cette fois un ensemble, un tout harmonieux, identique à lui-même sous quelque point de vue qu'on le considère ; seulement, c'est un pur rien.

Mais, dira-t-on, vous parlez comme s'il s'agissait de trouver la doctrine qui pourrait être admise par tous les hommes, tandis qu'en réalité nous nous plaçons en présence de cette doctrine supposée déjà

donnée, et la question consiste à se demander si son universalité n'est pas une preuve qu'elle est vraie.

Pour qu'on pût tirer une conclusion du fait qu'une croyance serait commune à tous les hommes, il faudrait non seulement qu'elle se trouvât certainement dans toutes les consciences, mais qu'elle fût dans sa forme générale identique à ce qu'elle serait en chacune d'elles. Or, dans l'âme individuelle, rien n'est absolu ; chaque trait de caractère est comme pénétré de son contraire ; le bien y est mêlé de mal, de sorte qu'il ne paraît plus qu'un moindre mal et non pas un bien ; l'idéal, ou n'est que le but qui organise dans l'action les tendances divergentes du moi, ou n'est qu'un composé d'éléments qui se contredisent, de sorte qu'entre ce qu'il est réellement dans l'harmonieuse complexité du devenir réel de la personnalité, et l'idée abstraite que l'esprit critique dégage de toutes ses formes particulières, il n'y a vraiment aucune ressemblance. Le consentement universel se fonde sur ce qui d'une idée, d'une croyance, est le moins réel, le moins vécu, abstrait seulement de la vie. Donc il ne peut être en aucune manière un critérium de la vérité, si toutefois on ne sépare pas la vérité de la vie.

Reste qu'en se servant du seul critérium dont dispose l'esprit dans ses tentatives pour se rendre compte de la réalité, savoir celui qui engendre la certitude ou la probabilité, reste que la raison humaine, rationnellement, par une spéculation métaphysique allant du

connu au moins connu, puis à l'inconnu, peut être indirectement connaissable, et en franchissant toutes les étapes, depuis l'obscurité favorable au doute jusqu'à la clarté capable de forcer l'adhésion de la conscience, puisse parvenir à prouver que ces tendances générales de l'humanité non justifiées par le consentement commun sont légitimes et justes, traduisant un certain rapport de finalité entre notre nature d'une part et de l'autre une réalité qui commanderait l'évolution de notre personnalité. On peut l'admettre évidemment. Mais il semble bien que les tentatives essayées jusqu'à nos jours soient suffisamment variées, et qu'elles aient suffisamment échoué pour qu'on puisse s'abstenir de se prononcer en cette matière, tout en se montrant respectueux des efforts accomplis pour renouveler les vieilles solutions de ces problèmes dont il est certain qu'ils passionneront toujours les hautes consciences et les intelligences supérieures.

M. Faguet, ici comme toujours, a eu l'intuition de la vraie question. Toutes les difficultés peuvent se ramener en définitive à l'antinomie de deux termes qui doivent être maintenus l'un et l'autre, et qui pourtant s'excluent réciproquement : d'un côté, l'idée de création ; de l'autre, la doctrine de l'évolution. Si vous supprimez, l'évolution, vous vous mettez en contradiction avec la science. Si vous supprimez au nom de la science l'idée de création, vous ne résolvez rien, car nous continuerons de ne pas être satisfaits par une explication de l'origine du monde

qui consiste à ne pas s'occuper de son origine, et à se placer du coup, arbitrairement, dans le cours déjà commencé de son développement, vaguement supposé indéfini dans les deux sens. Donc toute solution du problème métaphysique qui exclut l'un des termes de l'antinomie n'est qu'un point de vue provisoire sur l'ensemble des phénomènes de l'univers, ou que l'affirmation du problème lui-même qui continue de se poser. L'effort des métaphysiciens doit être au contraire, en acceptant comme définitif le principe du transformisme, et en reconnaissant l'idée de création comme l'expression d'une exigence permanente de la raison, d'essayer de concilier et la création et le transformisme, non par une simple juxtaposition des deux doctrines, mais dans une synthèse qui nous paraisse probable de cette probabilité qu'en dehors du domaine de la science positive on peut considérer comme équivalant à une certitude. Tant que cette conciliation n'est pas faite, et c'est-à-dire tant que le problème se pose sans être résolu, toutes les hypothèses sont possibles, légitimes, mais alors, elles n'ont plus de valeur que pour celui qui les imagine.

M. Faguet n'est pas indifférent aux problèmes d'ordre transcendantal, et qui mieux est, bien qu'ayant toujours affecté comme une sorte de dédain pour la métaphysique, il les a examinés fort attentivement. Que sont, en effet, ses études sur Lamennais, sur Auguste Comte, sur Renan, sinon des essais pour parvenir à se former une opinion sur les grandes questions

qui préoccuperont toujours la conscience humaine ? Il n'a pas conclu sans doute, mais seulement par rapport à nous, et parce qu'il n'a pas cru pouvoir conclure. Il a paru se contredire souvent ; mais c'est que toutes les hypothèses sont légitimes, dès qu'on quitte le domaine où les sens extérieurs constatent pour celui où la raison ne peut qu'« entrevoir ». Est-il sceptique ? On pourrait le croire puisqu'il ne parle jamais des croyances qu'en critique, c'est-à-dire en les analysant telles qu'il les trouve dans la pensée d'autrui. Mais c'est en réalité qu'il considère la religion ou sous sa forme sociale, en tant que force morale qui pousse les hommes à s'organiser, à s'unir intimement par les liens mystiques d'un idéal commun, ou comme foi, comme élan de l'être, comme poussée de la conscience, et alors elle est individuelle ; ou enfin par rapport à la vérité, dans l'explication qu'elle donne de l'univers, et elle est individuelle encore, en ce qu'hypothétique évidemment, elle ne s'impose à la raison que pour celui qui croit, tandis que pour les autres, ceux qui sont seulement inclinés vers elle, ou dont le jugement veut rester indépendant, le point où s'achève l'évidence et où germe le doute, plutôt le degré de vraisemblance ou de probabilité qu'ils verront dans la partie dogmatique des doctrines théologiques, sera variable des uns aux autres, et pourra déterminer des attitudes infiniment diverses.

M. Faguet est un métaphysicien qui n'a pas foi

dans la métaphysique, un positiviste chrétien en qui les tendances de l'âme et de l'esprit ne cherchent pas à s'exclure, mais ont l'air de se stimuler plutôt, et même de se compléter parfois sans pourtant s'harmoniser, puisqu'au fond inconciliables, et vivent en paix dans une sorte d'indulgence et même de sympathie réciproque. Par amour pour la vérité, il ne doute pas de notre faculté de connaître, mais par amour du doute, il maintient sa pensée dans les limites qu'il a détruites. Il excelle à mettre les systèmes en contradiction avec leurs principes, et les auteurs en divorce avec leurs amis ou en accord avec leurs adversaires. Et lui-même, par discrétion, par modestie sincère, un peu par coquetterie, beaucoup par prudence, et surtout peut-être par crainte de s'immobiliser dans les idées générales dont il ne peut se passer, il s'abstient de conclure. Mais, au cours de sa critique rationnelle des théories émises par les penseurs plus hardis que lui, moins modestes peut-être, ou plus croyants, et sans qu'il s'arrête dans son argumentation serrée de la thèse qu'il considère, des hypothèses traversent sa pensée, des perspectives larges se déroulent au bout de ces idées entrevues, et elles passent puisqu'elles ne sont que des fantaisies de l'imagination, mais elles reviennent parce qu'elles sont nées d'un effort systématique pour parvenir à la certitude; et c'est ainsi que nous avons le sentiment d'une métaphysique quand même, qui se défie d'elle sans doute et se désavoue, mais latente

pourtant et organisée, puisqu'elle résiste à la critique qu'il lui impose, et même de contours assez nets, assez décidés, bien qu'il soit toujours libre dans ses tendances, et respectueux par conviction d'abord, mais aussi par un scrupule d'artiste, de ce qu'il y a de mystérieux, peut-être d'impénétrable et de dangereux dans le secret de notre existence.

V

LE SOCIOLOGUE

Réorganiser la société par un effort rationnel et positif pour la constituer sur ses bases naturelles et conformément à l'évolution spontanée de l'humanité, tel est l'objet de la science sociale. M. Faguet ne va pas jusqu'à dire comme Auguste Comte que c'est le but auquel doit tendre toute spéculation. Tandis que pour Comte la raison d'être des sciences consistait en ce qu'elles étaient nécessaires à la sociologie, pour M. Faguet elles ont leur fin en elles-mêmes, et ne doivent pas borner leurs recherches aux besoins que le sociologue peut avoir de leurs résultats, mais les poursuivre indéfiniment et d'une manière désintéressée. Seulement, s'il est de leur devoir de rester étrangères aux préoccupations extérieures à leur matière et non impliquées par leur propre méthode, la science sociale de son côté doit non seulement ne pas

les ignorer, mais les utiliser en prenant leurs données acquises comme points de départ de ses théories ; et les thèses qu'elle est conduite à soutenir par ses raisonnements vaudront ce que valent les conclusions empruntées par elle à ces sciences particulières en ce sens subordonnées à la science sociale qui domine ainsi la totalité du domaine scientifique.

Mais cette hiérarchie des sciences au sommet de laquelle on place la sociologie ne suppose-t-elle pas résolues au préalable des questions qu'aucune d'elles n'envisage et que même elles ont l'habitude de considérer comme illégitimes ? D'une part, comment doit-on se représenter le déterminisme des phénomènes sociaux ? Faut-il, pour le modifier, le réformer dans son ensemble ; ou bien, des séries de faits qu'il comprend, certaines ne sont-elles pas la condition première de tout le déterminisme, de sorte qu'une difficulté donnée, solidaire sans doute de toutes celles suscitées par la réalité, impliquerait avant tout la solution de l'une d'elles qui serait la cause profonde de toutes les autres ? D'autre part, présenter cette refonte de l'organisation sociale comme le but dernier de la sociologie, c'est admettre implicitement que la société est la fin de l'individu, loin que l'individu soit la fin de la société. Il est possible, mais il n'est pas *a priori* certain. On peut soutenir qu'au delà du problème sociologique, d'autres problèmes se posent, plus graves et intéressant plus profondément la conscience et la raison. Dans ce cas, la considération des cadres de la vie so-

ciale serait dominée par celle plus essentielle des fins de la nature humaine qu'une philosophie dépassant la sociologie elle-même aurait déterminées par une étude directe et d'après une méthode spéciale.

A l'égard de ces questions préalables qu'il n'a pas traitées pour elles-mêmes et d'une manière systématique, l'attitude de M. Faguet est conforme aux principes du positivisme.

En premier lieu : tout ce qui dépasse le champ de l'expérience est non pas inconnaissable, mais toujours incertain. Nous avons vu qu'au delà du terrain où les raisonnements s'appuient sur les données des sens, en dehors de la science et de la systématisation des résultats obtenus par les recherches scientifiques, il n'y a place que pour l'hypothèse, non fausse, non arbitraire, mais purement individuelle, tant au fond qu'au point de vue du degré de probabilité ! Or les fins que, par une analyse rétrospective d'elle-même, la conscience s'attribue par une décision basée sur ses impulsions et ses exigences sont précisément de ces objets irrémédiablement réfractaires à la méthode positive. En ce qui les concerne, on ne saurait jamais arriver à une certitude objective.

En second lieu, la nature humaine, quelles que soient d'ailleurs ses dispositions essentielles, ne nous apparaît plus comme un produit de ces seules dispositions. Sans doute, pour la connaître, nous devons toujours recourir à l'analyse psychologique par la méthode rétrospective. Mais cette analyse ne pourra conduire à des

résultats décisifs qu'à condition d'être faite au point de vue sociologique ; portant sur l'individu, ce n'est pas lui qu'elle devra viser, mais l'homme ; et non l'homme qui se livre à notre expérience directe, car toutes ses tendances lui apparaissent et nous apparaîtraient comme des données immédiates de son vouloir être personnel ; il les perçoit et nous les percevrions comme des manifestations de notre nature prise en soi, c'est-à-dire comme natives, innées, de sorte qu'elles se justifieraient par le seul fait qu'elles existent ; elles sembleraient antérieures, donc supérieures aux circonstances au milieu desquelles nous savons qu'elles se sont formées, et sans lesquelles certainement elles ne seraient pas devenues ce qu'elles sont ; — mais l'homme vu dans son passé, dans la continuité de son progrès à travers le temps. M. Faguet admet la formule chère à Auguste Comte : aller non de l'individu à l'humanité, mais de l'humanité à l'individu. On ne peut atteindre l'humanité que dans les hommes ; mais ces hommes eux-mêmes, on ne les connaît vraiment, même à titre individuel, que si on observe leur individualité actuelle à travers la représentation qu'on acquiert de la nature humaine en la cherchant progressivement dans la durée de l'humanité. Lorsqu'on ne la borne pas à n'être qu'une sorte d'anatomie de l'âme, et qu'on veut dépasser la simple constatation des manifestations de la personnalité pour en donner une explication ou prononcer sur elles un jugement de valeur, la psychologie doit s'associer intimement à la sociologie, qui

elle-même reste unie d'une manière intime et constante à l'histoire, celle-ci puisant à la fois dans la pénétration de la réalité présente et dans la connaissance progressive du passé des idées générales, des hypothèses sans lesquelles le fait ne serait qu'une circonstance anecdotique, tandis qu'il faut y voir un moment du devenir social, et, pour lui donner toute sa signification, le replacer dans l'infinie complexité du déterminisme universel.

De ce point de vue la question de savoir s'il y a des séries de phénomènes antérieures aux autres qui devraient être tenues pour les conditions fondamentales de l'ensemble du réel, de sorte que toute réforme ne portant pas directement et foncièrement sur elles ne ferait que troubler plus ou moins bruyamment la surface des événements, mais n'atteindrait pas aux profondeurs mêmes de la vie, cette question semble résolue. Loin de considérer à part les faits individuels et les faits d'ordre sociologique, il faut les replacer dans les véritables conditions de leur développement où ils s'engendrent les uns les autres et se compènetrent, chacun agissant sur l'ensemble dont il fait partie comme effet et comme cause simultanément. C'est donc sur tout le réel et non sur une série spéciale de phénomènes, sur tout le réel cherché dans des vues prises sur lui de tous les points qui le dominent, par le même effort d'intuition pour saisir toujours même dans ses parties sa vie totale, que doit porter l'essai de solution du problème sociologique.

Ce problème se présente sous deux aspects. Il est tout d'abord, et avant tout, d'ordre pratique. La connaissance n'a pas sa raison d'être en elle-même. Elle doit conduire à des résultats positifs, se légitimer par des réactions sensibles sur la réalité. Tous les penseurs du xix^e siècle ont été préoccupés d'exercer une influence sur les faits. C'est que leur époque était toujours un lendemain de la Révolution. Au surplus, M. Faguet a vu la guerre de 1870, et il semble qu'elle ait produit sur lui, comme en général sur les hommes de sa génération, une impression violente et ineffaçable. En outre, il a pu suivre le progrès constant de la démocratie, le développement des partis, la puissance d'expansion des principes de désorganisation sociale coïncidant avec l'extrême diffusion des idées et l'affaiblissement des pouvoirs spirituels ; enfin, spécialement en France, le fléchissement du patriotisme, une sorte de force d'inertie faite de fatuité, d'ignorance et d'égoïsme, si bien que nous gaspillons toutes nos facultés dans des luttes intérieures stériles et déprimantes, et que, dans un monde couvant des hostilités impatientes, nous vivons comme des enfants tout à nos jeux et à nos fantaisies. Il en est du sociologue comme du médecin. Il tend vers l'action parce que l'action est nécessaire ; son désir de ménager l'avenir est dominé par les exigences urgentes du présent.

Mais la pratique doit s'appuyer sur la théorie. Le problème sociologique consistant à réorganiser la société, pour le résoudre, il faut au préalable la con-

naître et rechercher ses conditions d'existence et de progrès. Seulement cette recherche doit être faite suivant la méthode positive, et c'est peut-être la condition la plus difficile à réaliser, tant notre esprit est esclave d'habitudes de penser et d'interpréter les faits. Chez M. Faguet, on sent toujours ce souci de contrôler toutes nos idées, toutes nos « croyances » au sens où Comte prenait ce mot, toutes les catégories de notre conscience. Il évite soigneusement les hypothèses qui dépassent l'expérience immédiate, et sans doute il ne peut se passer d'idées générales, mais il en a peur et s'en défie. Aussi voit-il la réalité sociale sous tous ses aspects. Il constate les contradictions partout où il les trouve, et ce n'est pas par un scepticisme de parti pris qu'il maintient en face d'une idée suggérée par un fait, l'opposé de cette idée suggérée par un autre fait ; c'est pour ne pas substituer le mystère au mystère ; et, sous prétexte d'explication rationnelle, donner à l'inconnu susceptible d'erreur cette force que tout principe d'action reçoit de l'adhésion de l'intelligence. L'objet de la science sociale est de tous le plus complexe, le plus difficile à étudier, car entre notre difficulté de connaître et lui s'interpose notre nature qui en provient comme il provient d'elle, si bien qu'allant toujours d'une attitude extrême à l'autre, nous projetons notre moi sur le milieu ou le milieu sur notre moi, comprenant le moins ce qui nous paraît le plus clair, et restant étonnés devant les contradictions qui jaillissent per-

pétuellement de l'harmonie même que nous apercevons. Savoir pressentir sous l'explication qu'on va donner l'hypothèse gratuite qu'apporte spontanément en présence des faits notre mécanisme intellectuel ; soupçonner sous la thèse qu'on démontre les éléments non démontrés et peut-être indémontrables que le raisonnement cache sous sa logique évidente ; ne jamais introduire de cause, même dans les phénomènes où nous sommes sûrs de pouvoir saisir directement la cause par une aperception immédiate de nous faisant effort et voulant librement, car cette liberté n'est peut-être qu'une illusion nécessaire ; ne rechercher que des lois, et même sous les lois flairer la causalité qui s'y glisse et devient d'autant plus dangereuse que ce qu'elle contient d'erreur étant imperceptible ira toujours en se multipliant, mais en devenant à mesure plus enveloppé, plus difficile à découvrir, jusqu'à finalement prendre le caractère d'une chose vraie absolument, telle est la méthode qu'applique rigoureusement M. Faguet.

Il y a bien un déterminisme historique, puisque tout a sa raison ; mais l'évolution de l'humanité s'accomplissant sous l'action de causes infiniment multiples, nous ne l'atteignons pas dans son ensemble. Les hommes en sont-ils les seuls facteurs en définitive, ou bien la réalité qu'ils croient leur œuvre est-elle au fond indépendante de leur volonté ? Y a-t-il place dans le monde pour le hasard, ou tout est-il régi par la finalité ? D'une période à l'autre de l'his-

toire, y a-t-il progrès ou simple changement ? Autant de questions insolubles où les hypothèses loin de s'exclure semblent au contraire s'attirer pour se pénétrer par leurs contradictions mêmes d'une parcelle de vérité.

Ce que nous voyons, c'est que souvent des accidents imprévus ont sur le cours des événements des répercussions qu'ils n'eussent pas fait prévoir. Les effets sont souvent disproportionnés aux faits qui les occasionnent. Comment l'expliquer ? Mais on ne l'explique pas, on le constate seulement. Quand nous rattachons les phénomènes à leurs conditions, nous découpons dans la réalité des séries dans lesquelles nous découpons encore des moments que nous relions les uns aux autres par des rapports de dépendance peut être réciproque ; mais au terme de cette dissection et de ces essais de reconstitution, nous ignorons le pourquoi des choses. Derrière ce que nous atteignons, nous entrevoyons vaguement la multitude infinie des causes qui, probablement, sont à la source du détail dont nous essayons de nous rendre claire la production ; mais ces causes nous échappent. Nous les devinons ; nous ne les connaissons pas. Et que nous les devinions, n'est-ce pas que nous faisons des hypothèses en vertu des exigences et sous l'impérieuse contrainte de notre intelligence qui ne peut s'exercer, semble-t-il, en dehors de la causalité ?

De même, nous voyons des peuples, des races.

Qu'est-ce qui compose un peuple ? La nécessité de se défendre, sans doute ; mais pourquoi telle agglomération, non telle autre ? Comment se constituent les races ? Je ne sais pas, répond M. Faguet. En existe-t-il ? Je ne sais pas davantage. Je sais seulement « qu'il s'en forme ». Donnez-vous le groupement humain : par l'hérédité, les caractères propres aux individus qui en font partie se fixent, se fortifient, finalement deviennent inséparables du groupement lui-même, qui acquiert ainsi une physionomie propre et se trouve différencié des autres jusqu'à s'opposer à eux. Mais comment expliquer ce groupe ? par une force de cohésion évidemment. Mais d'où vient cette force ? Impossible de répondre. Il y a des « poussières humaines » qui se rencontrent, s'agglomèrent, se maintiennent unies ; c'est tout ce qu'on peut savoir.

De même encore : nous croyons au progrès, mais cette croyance est-elle légitime ? En fait nous ne constatons que des changements, et, dans la nature humaine, un besoin de nouveau qui permet de penser que le changement est une condition permanente de l'évolution de l'humanité. Mais faut-il en conclure que cette évolution tende à un état de choses indéfiniment meilleur ? La méthode positive ne permet pas ces interprétations de la réalité qui dépassent ses données immédiatement saisissables.

Ce dont nous sommes certains, c'est que la vie des sociétés repose sur la continuité ; que les institutions ont une existence et une force de durée dans une cer-

taine mesure indépendantes des volontés préposées à leurs destinées ; que chacune d'elles a ses lois propres, et que toutes reposent sur un ensemble de principes communs auxquels doivent toujours se conformer les transformations qu'elles subissent.

Quelle est donc la tâche du sociologue ? Connaître à fond le caractère de l'homme en général et celui des peuples en particulier et spécialement du peuple auquel doit se rapporter en définitive la solution qu'il cherche au problème posé. Assurer la transition naturelle, spontanée, d'une phase à l'autre de l'évolution des sociétés. Ne faire aucune réforme qui ne soit pas dans le sens même du devenir social. Ne jamais toucher à ce qu'ont d'essentiel, et de permanent, d'immuable les institutions. A chaque période de l'histoire, s'enquérir des conditions du moment, tenir compte de toutes les données qui composent la réalité, ne jamais résoudre une difficulté précise suscitée par un certain fait en partant d'une conception abstraite, mais puiser dans l'étude minutieuse et objective de la difficulté même la mesure qu'elle implique. Ne toucher qu'avec d'innombrables précautions à tout élément même le plus insignifiant de ce qui constitue l'âme nationale : les coutumes, les traditions, les mœurs, la langue, la littérature, l'histoire ; considérer la loi non comme l'expression des volontés particulières du législateur, mais comme l'expression des exigences profondes, essentielles et permanentes de la vie d'un peuple ; et dès lors, la placer au-dessus des événements, au-dessus

des contingences, la laisser se transformer d'elle-même, et ne la modifier que dans la mesure où cette vie dont elle émane la modifie par son évolution spontanée.

Ainsi fait M. Faguet. Il est toujours dominé par son sens du réel, par la conscience qu'il a toujours attentive des nécessités du moment où il se place et des légitimités successives du devenir social. Quelles que soient les inquiétudes ou les répugnances que lui inspire le présent, il évite soigneusement de s'immobiliser dans le regret du passé comme dans la séduction des possibles, toujours décevants, de l'avenir. Il veut être une transition entre hier et demain, assurer la survivance des institutions qui ne doivent pas périr, et préparer ou faciliter la naissance de celles qui sont exigées par les poussées de la réalité dans la période actuelle de son développement. Partout dans sa doctrine nous trouvons ce souci d'assurer l'évolution normale et douce de la société par une politique de juste milieu.

De là ces hésitations, ces flottements non pas de sa pensée qui, bien au contraire, est claire et sûre d'elle-même, mais de son sens critique ; ces va-et-vient d'un sentiment à une idée qui le limite, puis d'une idée à un sentiment qui s'oppose à sa réalisation ; cette souplesse de l'analyse qui, suivant dans ses moindres replis les sinuosités du mouvement des sociétés sous la poussée des instincts infiniment divers de la nature humaine, n'est faite elle-même que de nuances, de

distinctions, de concessions aux possibilités et de restrictions à ces concessions ; de là aussi ces apparences de contradictions qui ne sont que la réfraction des tendances divergentes du réel dans l'esprit le plus ouvert qu'il y eût jamais à toutes les idées, le plus sensible aux moindres pulsations des faits, mais le plus fidèle à ses principes et à ses opinions. Malgré sa répugnance pour les mœurs et les institutions auxquelles conduit la République et qui peuvent en paraître les conséquences naturelles, il est encore républicain, non sans mélancolie ni sans regret pour beaucoup de ses illusions déçues, mais fermement et sans défaillances. Cet attachement inébranlable à un régime qu'au moins dans son état actuel en France il critique avec une violence de sincérité toujours troublante ne l'empêche pas d'évoluer avec la vie. Il en observe le mouvement avec attention, cherchant à distinguer dans la confusion des faits et le bruit des événements ce qui est profond de ce qui semble devoir être accidentel. Non seulement il n'a pas peur d'être novateur, mais il éprouve le besoin de se prouver qu'il l'est. Avec quelle ironie cinglante qui insiste et se plaît à insister, il cherche à ruiner par le ridicule tout ce qui dans la société ne se maintient que par la routine ! Rien ne l'impatiente autant que la force d'inertie. C'est qu'il sent le monde marcher, et il le sent tellement qu'il est effrayé parfois de ne pas aller aussi vite : le moindre arrêt l'impressionne comme un recul. Il n'est donc pas réactionnaire, et conser-

vateur bien moins encore. Il est seulement prudent dans ses réformes, soucieux de respecter les tendances essentielles du réel, de rester toujours, conformément à la méthode positive, en contact direct et intime avec la vie sociale. Tour à tour il envisage le présent dans le passé et le passé dans le présent. Chaque moment du devenir de l'humanité l'intéresse non seulement en lui-même, mais comme une phase de l'évolution, comme une condition de la continuité. Les problèmes qui se posent au sociologue sont infiniment complexes et délicats à résoudre, parce qu'ils concernent notre action, loin d'être étrangers à nos buts personnels et à nos préoccupations journalières ; parce qu'aussi, par le progrès même de la science et le développement de nos facultés intellectuelles, des conflits de tendances naissent et s'aggravent et finissent par devenir irréductibles dans notre conscience. Une dispersion des forces de notre moi se produit qui va toujours en augmentant, sans que corrélativement un changement se réalise dans le réel.

Le monde extérieur ne se modifie pas dans ses caractères essentiels. Il varie sans doute, mais sans devenir profondément différent de ce qu'il a toujours été. Si nous croyons à des transformations radicales, c'est à cause de l'illusion engendrée par l'extrême rapidité des modifications qui bouleversent la surface des choses. Au contraire, l'homme évolue sans cesse ; et lui non plus ne modifie pas sa véritable nature sur laquelle la vie sociale repose ; mais il évolue en ce

qu'il se connaît ou croit se connaître, en ce qu'il regarde en lui, en ce qu'il projette une lumière sur tout ce flux incessant de son devenir, et, par cette réflexion sur lui-même, par cette immobilité qu'il introduit inutilement d'ailleurs dans sa force d'impulsion, il détruit cette union intime qui existait entre ses aspirations et le milieu dans lequel il doit agir ; d'où cette désorganisation, cette incohérence dans la vie des nations, ces hésitations, ces contradictions entre leur vouloir-être, leur passion pour le mouvement, pour le progrès, et leur immobilité.

Ainsi les problèmes dépassent infiniment les difficultés suscitées au jour le jour par les événements ; et ce n'est pas seulement sous leur aspect actuel et passager que M. Faguet les considère, mais dans leurs relations avec l'évolution de l'humanité ; les mesures les mieux appropriées aux circonstances lui paraissent impuissantes à les résoudre si elles sont dictées uniquement par elles. Au fond il semble admettre que toutes les institutions se valent, de même que tous les régimes. Ce sont les mœurs qu'il faut réformer, notre état d'esprit, nos habitudes de tout interpréter, de tout vouloir comprendre et de tout ramener à l'unité, ce qui pourtant est impossible à cause de la dissociation continuelle que nous faisons des dispositions en nous et des tendances dans les faits, Il faut à la fois s'affranchir de soi et se retrouver ; se défier de la liberté qui n'est souvent qu'un changement de servitude, et supporter la servitude par

amour de la liberté. Il faut avoir cette « sincérité intellectuelle » qui consiste à contrôler les croyances même les plus certaines comme si elles étaient douteuses ; mais aussi savoir croire sans expliquer, admettre sans comprendre, car supprimer à toute force le mystère, les contradictions, procéder par thèses sans antithèses, et rejeter les antinomies irréductibles, c'est risquer de méconnaître la vie qui n'est pas simple en ses manifestations et qui ne livre pas tous ses secrets.

VI

LE MORALISTE

M. Faguet appartient à cette « vieille race de moralistes exacts et fins » qui donnent à notre littérature ce qu'elle contient peut-être de plus français, en tout cas de plus durable, et dont l'influence est considérable, quoique toujours discrète et le plus souvent insensible, sur l'évolution de la pensée.

Il a leur tour d'esprit, leur aptitude à la caricature, leur manie de voir les hommes dans leurs petits travers ; cette délicatesse du goût et ce sentiment délié du ridicule qui, sous le rythme apparent des gestes d'un individu, lui font saisir la discordance de toute la personne avec les circonstances et l'automatisme de ses attitudes.

Pour lui comme pour eux, les hommes sont de petits animaux qu'il contemple avec une curiosité toujours amusée, avec une stupéfaction toujours nouvelle et

avec une hauteur sereine ou une mélancolie dédaigneuse ; comme des pantins toujours comiques, même dans leur misère, qui ont le don de toujours intéresser en n'étant jamais intéressants. Et M. Faguet se plaît infiniment à démonter les pièces de leur mécanisme pour les remonter ensuite et en tirer les fils suivant le caprice de ses impressions momentanées. Il lui arrive de les briser dans un geste de mauvaise humeur, d'impatience, comme par besoin de montrer quelle petite chose, quelle vilaine et insignifiante petite chose se cache sous les décors extérieurs que brode sur eux notre imagination. Mais devant les débris, il ne ressent plus que de la tristesse, une sensation de vide, et spontanément il reprend un nouveau pantin qui l'étonne et le ravit et le passionne, sans penser qu'il va le briser comme les autres, seulement attentif à ce qu'il a pour l'instant d'original. Ses livres sont remplis de tableaux de mœurs, de peintures de caractères, d'analyses très fines et délicates et souples des moindres mouvements de l'âme collective et individuelle, de portraits de types fixés avec une étonnante netteté, toute leur personnalité formant comme un irissement autour d'un tic, d'une manie, d'une passion fondamentale dont on entend l'écho dans chaque proposition, sous chaque mot, et qui, par cette obsession même, évoque une image concrète que nous associons à des visages connus, familiers, dont le souvenir dès lors devient ineffaçable dans notre mémoire. Rappelez-vous cette

étude si curieuse, si vivante et si vraie du régime démocratique, document le plus durable sur la société politique contemporaine, où toutes les tendances de l'organisme collectif s'éclairent par une passion dominante et exclusive, volonté inconsciente de suicide, à savoir « le culte de l'incompétence ». Rappelez-vous ces magistrats jugeant d'après « le code de l'avenir » ; ces fonctionnaires, des plus grands aux plus petits, « écartelés » véritablement, obligés de « faire la chouette » avec tous les personnages politiques qui sont eux-mêmes dans la même nécessité, tous perpétuellement menacés par « d'insolubles conflits d'obéissance » ; ces députés « contremaîtres universels », « hommes-orchestre » si occupés qu'ils ne peuvent s'appliquer à rien ; ce Parlement « qui est un magasin de nouveautés » où l'on débite les lois suivant le goût du jour, « miroir grossissant du pays bavard ». Il faut lire ces pages si pénétrantes où il analyse le caractère du Français : son amour de la clarté qui lui fait adopter les idées en leur fond les plus obscures et rejeter tout ce qu'il ne saisit pas immédiatement, parce qu'il se croit capable de tout comprendre, si bien qu'il juge de tout, soit pour nier, soit pour affirmer, avec cette intrépidité de décision qu'il amène invariablement à soutenir à deux moments successifs les opinions les plus contradictoires ; sa répugnance au mystère, ce bizarre état d'esprit où la négation de toute foi s'autorise d'inconscients actes de foi, où le souci de tout contrôler par la raison fait qu'on ne con-

trôle rien, où parce que la croyance paraît une abdication du jugement, on vit dans le parti pris de ne pas approfondir ce qu'on ne veut pas croire ; sa vanité qui lui tient lieu d'orgueil ; son besoin de toujours paraître plus qu'il n'est ; cette envie furieuse de se montrer au-dessus de sa condition, si bien que du haut en bas de l'échelle sociale les gens s'abusent mutuellement et que tout le monde s'agite dans un mensonge qui ne trompe personne, mensonge mêlé de sincérité ou sincérité mêlée de mensonge, car si le Français se croit supérieur à son métier, il ne laisse pas et pour la même raison d'en être fier ; d'où ce mélange curieux d'une suffisance qui se fait modeste et d'une modestie qui n'est encore que de la suffisance ; un désir irrésistible de s'étaler, que le bon goût contient et qui ruse avec ce goût jusqu'à le corrompre, et cette simplicité traversée d'éclairs spontanés où la personnalité se dévoile blessée de devoir être simple et ne l'est plus par crainte d'être devinée ; son inconstance, l'extrême versatilité de son humeur ; cette démangeaison de nouveauté et cette mobilité de sa volonté qui pénètrent sa passion pour l'activité d'une certaine aptitude au mouvement pour le mouvement, et comme d'une certaine paresse, « d'une paresse active qui s'accommode de mille changements d'occupations comme d'autant de repos » ; son manque d'esprit d'initiative qui se traduit dans une nonchalance toujours déguisée sous l'action bruyante ; son tempérament batailleur, tracassier,

son besoin de rivalités constantes faites de commérages, d'intrigues surnoises et de coups d'épingles ; cette folie de persécution qui porte à voir partout des ennemis pour pouvoir les opprimer ; cette incapacité d'aimer sans détester, de telle sorte que les liens d'affection ne sont souvent que des alliances offensives contractées pour satisfaire une haine qui finit par se retourner contre eux : de là, ces bizarres familles, si nombreuses en France, où toujours il y a quelqu'un sur qui tout le monde concentre son aversion jusqu'au moment où, l'habitude amollissant cette passion, on la ranime en lui fournissant un nouvel objet ; et ces villes aussi où des rues sont en guerre contre d'autres rues et des quartiers contre d'autres quartiers, chacun d'eux ayant à sa tête un chevalier sans peur et sans reproche autour duquel se groupent toutes les petites rancunes, les envies mesquines, les déceptions mal digérées et les illusions caressées chaque matin que le soir il y aura la ruine ou la mort chez le voisin ; — le défaut de modération qui nous empêche de mettre en harmonie les dispositions contradictoires de notre nature, et qui nous fait apparaître si incohérents dans notre conduite toujours exaltée dans des directions à tout instant divergentes. Nous sommes altruistes, toujours prompts à nous enthousiasmer pour l'idéal ; et en même temps très indifférents à ce qui dans le réel s'oppose à cet idéal ; nous avons un très grand amour de l'indépendance et nous sommes toujours sous le joug. Nous

avons le goût des choses belles, discrètes, nous sommes délicats et fins, et nous arrivons à nous éprendre de manières vulgaires comme si nous possédions un certain penchant pour la vulgarité. Nous avons une grande générosité d'âme et nous aimons à nous conduire comme des héros ; mais nous avons aussi cette humeur tracassière, cette puissance de tyrannie mesquine et cette méchanceté qui sont le propre des êtres grossiers ou des faibles. Et nous sommes très vains de nos qualités, mais nous n'avons pas assez d'orgueil pour nous corriger de nos défauts. Nous avons la passion de la gloire, mais nous vivons dans une ignorance de celle des autres et finissons par être insensibles à la nôtre. Nous sommes très psychologues et nous semblons toujours jouer un rôle de dupes.

Mais il faut suivre M. Faguet lui-même disséquant comme en se jouant le mécanisme si délicat de la nature humaine, dans ce style toujours si vif où le trait pointu s'élance au milieu d'un cliquetis de mots colorés et d'images pittoresques entraînés dans l'écoulement facile de propositions alertes d'où jaillit en se précisant de plus en plus et en s'aiguissant la nuance tout d'abord imperceptible qui reste dans une clarté définitive. Et les tendances, les dispositions qu'il met à nu dans les ressorts actuels de notre activité, loin d'être figées dans des formules statiques, sont évoquées dans leur mouvement réel et dans leur milieu, impulsions du moi, poussées profondes de la personna-

lité dont l'essor primitif a rencontré des obstacles auxquels elle s'est heurtée, soit qu'elle fût impuissante à les surmonter, soit qu'elle ait dû produire un effort violent et tenace pour les tourner, contrainte ainsi de se transformer par la nécessité, de se plier aux conditions extérieures de son devenir. Sous l'automatisme des habitudes, parmi les principes d'action déposés en nous par notre lente accommodation à la vie sociale et doués d'une capacité de détermination qui les rend extérieurement semblables à ceux que nous croyons innés, il distingue ce qui s'est conservé de l'élan primitif ; et en possession de cet élément premier, il essaie de retrouver le cours de sa longue et difficile évolution au terme de laquelle il est embarrassé dans l'inextricable réseau des actions et des réactions qui s'accomplissent dans le processus de notre vie intérieure. Et à mesure que nous avançons dans ses analyses patientes au scalpel prudent et affilé, nous nous sentons libérés de ces interprétations mécanistiques et trop faciles par lesquelles, nous confiant au sens commun qui pourrait bien être le plus compliqué des sens, nous expliquons à l'ordinaire les phénomènes psychologiques. Par cette habile juxtaposition de la pression exercée par la société sur le moi, et par le moi sur le devenir social, nous voyons s'évanouir beaucoup des contradictions qui nous paraissaient mystérieuses ; ou plutôt elles subsistent ; seulement nous n'exigeons plus qu'elles soient réduites ; lorsqu'elles nous gênent, elles nous

deviennent nécessaires, car elles s'appellent et s'éclairent les unes par les autres. A l'unité factice que nous recherchions et que nous sommes invinciblement conduits à introduire dans notre conscience, il substitue la réalité dans sa complexité vraie et dans son perpétuel mouvement, telle qu'elle se présente dans l'expérience. Comme toujours il se défie de ce qu'il peut y avoir de résidu métaphysique dans notre façon même de regarder le donné immédiat. Les hypothèses qui dépassent l'interprétation directe et vérifiable pratiquement d'un fait saisi par l'intuition, il les rejette comme suspectes et au surplus comme inutiles. Par exemple : rencontrant la théorie de Schopenhauer sur la loi des contrastes en amour, il la dit « admirable », mais bien mystique et trop pénétrée de finalité. Sans doute, dit-il, on peut admettre que tout se passe comme si...; mais à quoi bon recourir à cette explication douteuse, puisque nous pouvons éclairer le phénomène considéré par une donnée positive de la nature humaine, l'instinct de curiosité.

De même il s'est demandé si les passions sont bonnes ou mauvaises; mais en quel sens envisage-t-il cette question ?

Les uns, considérant le monde comme provenant d'un créateur bon et tout-puissant, ne peuvent pas admettre qu'il y ait dans le réel quelque chose de mauvais : le mal ne peut être, donc il n'est pas. Ce sont les déistes. Les autres partent du même prin-

cipe ; seulement, entre lui et la conséquence qui en découle, ils interposent un élément qui est l'expression de cette impossibilité où ils sont eux aussi de juxtaposer les deux idées contradictoires de la création et de l'existence du mal. Ce sont les chrétiens. M. Faguet est chrétien et déiste, cela dépend des moments. Mais en ce qui concerne cette question, il est encore et seulement positiviste : l'homme est ainsi fait qu'il ne peut agir que par passion. Du point de vue rationnel déjà, la détermination de la volonté par de purs motifs, encore que non inintelligible, nous est inexplicable. Mais l'expérience montre qu'une telle hypothèse n'est pas conforme à la réalité. Kant parlait bien de l'observation des faits. C'est de la conscience commune qu'il prétend tirer la conception de la volonté bonne en soi. Mais cette conscience commune, il l'a interrogée de telle manière qu'elle lui a répondu comme eût pu le faire une conscience aï straitte. A mesure qu'il avance dans le déroulement logique de sa pensée, il semble changer insensiblement de méthode et procéder finalement par déduction, non plus inductivement, puisqu'il élimine peu à peu ce qu'il y a de réel dans la personnalité pour fixer volontairement d'ailleurs toute son attention sur la représentation idéale d'une forme d'activité concevable sans doute, mais impossible. M. Faguet, prenant l'homme tel qu'il est, nous découvre toujours, se mêlant à celle des motifs abstraitement conçus comme tirés de la raison, l'action des mobiles nés de

l'intérêt pris à l'initiative de la personnalité par tous ses éléments affectifs. Le devoir n'influence la volonté que s'il s'est insinué préalablement dans tous les ressorts de la sensibilité. L'amour du vrai (remarquez, dit M. Faguet, l'association si curieuse des deux termes) est une prédisposition qui de l'intelligence a passé dans le cœur, et désormais, en tant que principe d'activité, il n'est plus qu'une passion comme toutes les autres.

Les passions sont donc des faits qu'il faut considérer comme faits ; dès lors comment apparaissent-elles ? Comme des forces susceptibles d'être bonnes et mauvaises. Et que faut-il entendre par là ? Qu'elles peuvent nuire ou servir à la société, donc à l'individu pris par rapport à la société : chaque action de l'homme, qu'il le veuille ou non, a une valeur indépendante de son jugement et qui lui est signifiée par la façon dont le milieu social y répond. — Ensuite qu'elles peuvent nuire ou servir à l'individu pris en lui-même. Sans tenir compte des relations qu'il entretient avec la société ni des éléments de sa nature qu'il a reçus d'elle, ses passions sont capables de détruire son unité qui cependant est la condition de sa vitalité. Chacune d'elles est comme un petit moi qui aspire à se développer au détriment de tous les autres, égoïste d'un égoïsme aveugle et inconscient de son intérêt, impatient et impulsif, tout entier le jouet du désir du moment ; et toutes luttent entre elles, voulant s'exclure réciproquement, alors que cette exclusion ne

pourrait que les affaiblir et que leur rivalité les épuise.

La vie intérieure exige l'ordre et l'harmonie. Dans l'âme comme dans la société, la force de l'organisme résulte de la force de chacun de ses organes, et la force de ses organes est elle-même conditionnée par la santé de l'organisme. Les parties sont solidaires du tout, le tout des parties, et par suite les parties entre elles. Qu'il y ait un idéal s'imposant à la volonté du dehors, et autre que la contrainte sociale, M. Faguet n'en décide pas. Seulement, si l'on prend une connaissance objective, positive et suivant une méthode rigoureusement scientifique de la nature humaine telle que nous la trouvons dans l'expérience, l'idéal, celui du moins qui est pratiquement la condition de tous les autres, est de réaliser l'harmonie en soi, de maintenir en accord toutes les tendances divergentes sans les mécaniser, sans retenir leur essor, au contraire, en favorisant leur expansion et en respectant leur spontanéité ; c'est le style de la vie intérieure.

Dès lors les passions apparaissent à la fois comme dangereuses et comme nécessaires. Il faut les régler, les discipliner, les dompter ; mais sans agir directement contre elles, sans avoir à leur égard cette brutalité qui s'explique dans le cas où l'on voit en elles l'expression du mal et les conséquences d'une faute ; en allant au contraire dans leur sens, en les flattant même, en les ber-

çant pour endormir leur défiance et s'insinuer en elles sans provoquer leur révolte. Par exemple : on peut les traiter non comme des vices, mais comme des qualités qui se trompent sur leur véritable caractère ; ou les prendre telles qu'elles voudraient être, mais les éclairer sur leur intérêt et sur leur devoir. Avant tout il faut les connaître, et c'est-à-dire se connaître soi-même. Les passions ne sont que l'expression des tendances de la personnalité qui, sous la pression des nécessités extérieures ou des circonstances, se sont comme objectivées, ont revêtu des formes où elles semblent détachées d'elles et tellement qu'elles peuvent la pousser à se sacrifier. Pour savoir se conduire, il faut les étudier en elles-mêmes et rechercher les lois de leur développement ; puis se placer au centre du moi, refaire siennes ces passions qui semblent au premier abord l'éloigner de lui-même, et leur appliquer alors les résultats obtenus dans la connaissance qu'on a tirée de l'expérience faite sur elles directement.

Mais pour les diriger, il faut les analyser : cette analyse n'a-t-elle pas pour effet de les détruire ? Prendre conscience d'un sentiment, n'est-ce pas lui faire perdre sa spontanéité, sa faculté de déterminer l'action ? Oui et non, répond M. Faguet. Cela dépend de sa force. S'il est non pas un accident dans la vie de l'âme, mais une condition de son progrès, l'analyse ne pourra que découvrir des raisons nouvelles de l'éprouver. Penser le contraire, c'est considérer plus

ou moins consciemment que le fait d'entrer bien au fond de soi, peut amener à reconnaître que l'objet auquel on est attaché n'est pas digne de cet attachement, ou que le sentiment lui-même repose sur des « croyances » non justifiées. Dans ce cas, l'analyse ne produit encore rien de nouveau. Le sentiment s'était affaibli, il n'existait que par la force de l'habitude et sous l'influence du milieu ; elle n'a fait que rendre claire, voulue, légitime aux yeux de la raison cet état d'indifférence qui se trouvait en germe dans une disposition de la conscience ; loin d'avoir comprimé la vie affective, elle l'a soulagée de tout ce qui, n'ayant plus d'attache profonde avec la personnalité, pesait comme un poids mort sur son élan spontané.

Au contraire, il faut toujours prendre conscience de soi, s'interroger, s'étudier comme si l'on ne se connaissait pas pour se connaître mieux, et l'on y gagne de devenir toujours plus soi-même, car on n'est jamais complètement ce qu'on peut être. A chaque moment de son évolution, l'homme est une transition entre une forme de son devenir déjà lointaine et une autre à peine ébauchée dans laquelle toutes les puissances de réalisation contenues dans le passé tâchent à s'actualiser. C'est de ce mouvement que résulte la vie ; l'arrêt serait la mort ; mais il est impossible. Seulement il y a une façon de s'immobiliser qui sans interrompre le cours de l'existence est la cause latente d'une agonie lente au terme de laquelle la personnalité, la plus riche au point de départ, n'est

jamais que l'ombre d'elle-même ; il peut arriver que toutes les tendances du moi ne se développent pas, que sur la route de l'avenir certaines soient laissées en retard qui ne pourront plus être recueillies, car l'âme ne revient jamais sur le chemin parcouru : il peut arriver que toutes les facultés s'épanouissent dans une exaltation fiévreuse d'elles-mêmes et que le moi débordant de richesses gaspille des trésors qu'il ne possède encore qu'en virtualité. Le véritable progrès n'est possible que par la discipline ; et il n'est beau que si on l'accomplit dans la pleine possession de soi. L'ordre, l'harmonie, non donnés, mais acquis, conquis par un triomphe du vouloir-être conscient sur tous les principes d'anarchie qui, du moins à leur source, ne se distinguent pas des principes de vie, conquises par une victoire continuelle sur soi-même et par un effort constant pour satisfaire une ambition jamais satisfaite, parce que toujours prolongée par une modestie toujours plus sincère, toujours plus éprouvée, telle est la manière dont se travaille, dont se fait la personnalité. Et c'est ce goût pour le déroulement harmonieux de l'évolution du moi, ce sens de la beauté d'une vie bien organisée que nous devinons toujours en M. Faguet, et qu'il nous donne en s'insinuant en nous grâce à son talent et à la sympathie qu'il nous inspire en paraissant l'éprouver pour nous. Ce n'est pas du dehors qu'il nous impose une morale : il veut que nous soyons notre œuvre, et il pense, il a toujours pensé qu'on

doit se faire et qu'on ne peut se faire que par soi-même. Chacun doit être son propre éducateur. Mais il est bon qu'on ait auprès de soi comme un directeur de conscience qui vous suive pas à pas, qui soit toujours avec vous sans jamais vous gêner ni vous donner seulement la sensation qu'il est auprès de vous, qui vous laisse libre de vos mouvements et respecte votre individualité tout en suscitant votre initiative sans jamais y substituer la sienne, qui règle votre sensibilité, qui ordonne toutes vos facultés par une surveillance distraite et un concours qui s'impose discrètement, mais en sachant se faire solliciter : un ami qui vous séduise et vous aime, un conseiller qui vous éclaire et qu'on recherche parce qu'on l'aime ; un maître qui finalement commande et qu'on écoute alors sans se faire violence, parce qu'on attend cet ordre qui est nécessaire.

Ce directeur de conscience, M. Faguet l'est dans ses livres, et c'est peut-être la raison pour laquelle ils attachent à lui si profondément. Il a cet art d'instruire en amusant, d'amener l'esprit le plus paresseux à supporter les idées les plus difficiles, et le caractère le plus frivole à s'arrêter aux pensées les plus graves. Il est toujours et partout un moraliste, mais un moraliste jamais sévère, jamais morose, jamais « feuille morte ». Sans doute il corrige, il gronde, mais sans mauvaise humeur ni sans rancune. Il voit plutôt les défauts que les qualités, mais ce n'est pas pour s'en plaindre ni gémir. Et ce n'est pas par des démonstra-

tions cérémonieuses qu'il nous fait entrer dans les secrets de la nature humaine, mais en des analyses légères d'allure, souples et jolies, au cours desquelles il nous laisse l'impression que nous découvrons nous-même ce qu'il nous révèle par la simple interruption d'un geste, par le contraste des attitudes, par la critique infiniment subtile et déliée du langage où se sont cristallisées, avec leurs déformations, mais aussi bien dans leur spontanéité, toutes nos manières de sentir et de réagir à la réalité. Enfin, il nous touche, car il a le don d'être toujours sincère sans jamais cesser d'être artiste. Lisez son *Commentaire du discours sur les passions*, et son traité de l'*Amitié*, surtout ce petit livre de la *Vieillesse* qui est bien l'un des plus sages et des plus émouvants qu'on ait jamais écrits.

DEUXIÈME PARTIE

LA DOCTRINE

I

L'HOMME ET LA SOCIÉTÉ

L'homme ne peut vivre en dehors de la société. Mais la vie sociale est-elle conforme à sa nature ? On peut l'admettre ; mais comment expliquer ce besoin d'indépendance et cette révolte latente qui est au cœur de l'individu contre tout ce qui venant de la collectivité le limite ? Si l'on dit, au contraire, que l'homme est né pour être sauvage, c'est la société qui devient incompréhensible. La difficulté consiste en ce que nous nous trouvons en présence de deux faits qui semblent contradictoires. Le sont-ils vraiment ? De ce qu'ils coexistent dans la réalité ne faut-il pas induire qu'ils ne s'opposent pas essentiellement, et ne peut-on supposer qu'ils résultent d'une sorte de « *modus vivendi* » entre deux tendances du réel qui ne s'excluaient pas, qui ne s'appelaient pas non plus et ne se trouvaient pas en une sorte d'harmonie

préétablie, mais qui, sous la contrainte des circonstances au milieu desquelles elles se sont développées, ont fini par se tolérer, par se concilier, et même par s'associer étroitement, si bien qu'on ne peut plus concevoir l'une sans l'autre et que leur solidarité paraît être la condition de leur évolution normale ? Si l'homme était un animal antisocial, la société n'existerait pas ; mais, de ce qu'elle existe, il ne suit nullement qu'elle soit naturelle. Il reste que la société, devant être, étant forcée d'être, et rencontrant la nature humaine qui n'allait pas à elle, qui n'avait pas besoin d'elle, mais qui pouvait s'adapter à elle, l'adopter, l'a transformée de manière à l'accommoder par une pression constante, parfois violente, le plus souvent insensible, mais très lente, aux exigences de son devenir. Telle est l'hypothèse à laquelle s'arrête M. Faguet. D'un côté, il s'attache à découvrir le « processus » par lequel l'homme primitif est parvenu de l'état sauvage à l'état social ; et de l'autre, une fois dans l'état social, par une analyse qui se défie d'elle, mais reste malgré tout logique, de l'action du milieu sur l'individu, il fait sortir la psychologie de sa nature actuelle dont les dispositions et les « croyances » dérivent ainsi de la société, les unes parce qu'elles ont en elle leur source, les autres parce qu'antérieures à elle, c'est par elle que s'explique après une transformation profonde et nécessaire leur forme présente.

Cet essai de reconstitution du processus historique de l'âme humaine fait disparaître entre certains

de ses éléments des contradictions qui semblaient irréductibles, et permet de dissiper des difficultés que la critique rationnelle, essayée d'un point de vue métaphysique, menait à croire insolubles.

Par ex. : Lorsqu'on s'en tient à la considération de l'individu, comment concilier son égoïsme, sa répugnance à se laisser absorber dans la collectivité, et le sacrifice que spontanément il fait non seulement de ses intérêts parfois, mais de sa vie plus souvent à cette même collectivité.

Encore : Toute la morale repose sur l'idée de responsabilité ; les relations des hommes entre eux, dans le milieu social, sont dominées par des jugements de valeur inspirés par le sentiment de justice. Et cependant les fautes commises ne pèsent pas exclusivement sur leur auteur, et retombent au contraire sur ses descendants, comme s'ils étaient solidaires d'une action à laquelle ils sont restés étrangers. Chacun de nous s'analysant remet les choses en leur place ; mais, dans le domaine de l'action, tout le monde pense spontanément comme si ce prolongement du châtimement sur les irresponsables était légitime, « naturel ».

On pourrait prendre chacune des dispositions de notre âme, et des maximes qui déterminent habituellement notre volonté, chacune des notions qui sont au fond de nos jugements de valeur, et l'on trouverait toujours cette incohérence, ces alternances de points de vue qui s'opposent, ces contradictions d'attitudes

qui sont maintenues simultanément dans notre conscience cependant éprise de logique et d'unité.

En présence d'une certaine personnalité, nous expliquons ce fait d'observation par la faiblesse de son caractère ou par son incomplète expérience de soi-même et de l'homme. Mais cette explication, que devient-elle lorsque ce phénomène, qui ne nous étonne pas dans un cas particulier, se retrouve identique chez tous les individus ? Il paraît alors mystérieux, soit qu'on le considère comme la conséquence d'un accident qui a dévié la nature humaine de sa destinée, soit qu'on y voie un cas de notre ignorance actuelle par suite des limites de notre connaissance ; et d'une façon générale, quand on s'en préoccupe, on le rend clair tout simplement en supprimant de lui ce qui le fait obscur. Ce n'est que dans l'hypothèse de la société contraignant l'homme à se plier aux nécessités de son existence que devient intelligible cette double nature que nous découvrons en lui, lorsque nous constatons objectivement ses manières de penser et d'agir : la société ne pouvant exister que par la prédominance de l'intérêt général sur les intérêts particuliers, par la continuité des efforts, par l'épargne des forces en même temps que par la possibilité d'en disposer lorsque les circonstances l'exigent, il était nécessaire qu'il se fît dans les instincts primitifs une sorte de transposition qui les subordonnât à des fins auxquelles d'eux-mêmes ils n'aspiraient pas : l'amour de la vie, qui n'était que la poussée du devenir individuel

vers l'objet immédiat de son désir, s'est transformé si profondément que la plus grande réalisation de la personnalité s'accomplit non par la satisfaction des tendances égoïstes, mais au contraire par la subordination de ces tendances à des intentions qui la dépassent. Pour être lui-même, l'individu doit se préférer quelque chose, et dans certains cas s'effacer, même aller jusqu'à se détruire. Mais en même temps, son altruisme exige qu'il se développe pleinement, qu'il aspire au complet épanouissement de toutes ses facultés, et même, pour qu'il y parvienne plus sûrement ou qu'il y tâche d'une manière constante, il faut, ou il est bon, ou il n'est pas mauvais qu'il oublie les buts qui sont extérieurs à lui pour se consacrer à ceux qui le concernent immédiatement, comme s'ils devaient être les seuls principes de son activité.

La propriété individuelle est un obstacle à la réalisation de la forme idéale vers laquelle tend la société : seule, en effet, la communauté des biens permettrait l'exploitation systématique des richesses, leur répartition régulière, ou plutôt c'est seulement dans l'hypothèse de la communauté des biens que la raison conçoit une propriété véritablement organisée. Seulement, l'instinct individuel était si fort qu'il a pu résister à tous les efforts de l'instinct social pour le détruire, et celui-ci dès lors n'avait plus qu'à tourner la difficulté. Il s'est insinué dans ce qu'il ne pouvait supprimer, et c'est ainsi que la propriété personnelle s'est trouvée comme pénétrée d'une demi-socialisa-

tion qui la laissant subsister la fait servir à l'intérêt de la collectivité.

Les croyances qui sont au fond de nos jugements de valeur sont confuses ou incohérentes ou contradictoires. Mais plaçons-nous au point de vue de l'instinct social ; nous verrons que la réversibilité des fautes est essentielle au maintien de l'ordre social, car si elle semble monstrueuse en tant que le présent subit les conséquences des erreurs du passé, elle est utile et peut-être indispensable en tant que la perspective de la répercussion sur l'avenir des actions qu'il faut accomplir actuellement peut conduire la volonté à se laisser déterminer non par des mobiles passagers, mais par des motifs dépassant les limites de son désir immédiat ou de son ambition particulière, et c'est-à-dire à servir les fins sociales, même lorsqu'elle obéit consciemment à des intentions toutes différentes.

Tout se passe donc au fond comme si dans l'individu se trouvait une force autre que lui, s'imposant à lui, mais qui ne peut exister que par lui, dont l'intérêt par suite est de supprimer dans la nature humaine ce qui lui est contraire, sans toutefois l'atteindre dans son principe de vie ; et cette force, rencontrant de la part de l'homme une résistance, l'aurait transformé par une pression lente et tenace et indéfinie, si bien que son organisme non adapté préalablement à sa fonction sociale a fini par être tel qu'il la remplit spontanément.

C'est donc sous forme de contrainte qu'il faut concevoir le rôle de la société, de nécessité inéluctable à laquelle on doit se résigner sous peine de disparaître, sans que jamais l'individu se soumette définitivement à cette métamorphose qui devient de plus en plus une loi de son existence. Une transformation de notre nature primitive, qui cependant subsiste dans ses caractères essentiels, qui a été domptée, mais dont les instincts survivent ; qui a contracté des habitudes, mais sous ces habitudes conserve des impulsions spontanées, sans cesse retenues, refoulées, toujours prêtes à jaillir du cours régulier des phénomènes et à rompre la monotonie de la conduite devenue normale, voilà ce que l'analyse découvre au fond des conflits de tendances qui sont dans notre conscience, et qui ne s'expliquent que par une étude positive de l'homme considéré du point de vue sociologique.

Mais si l'homme n'est pas né pour la société, comment s'est-elle formée ? On peut bien se représenter aisément qu'une fois donnée comme une sorte d'organisme vivant telle qu'elle nous apparaît de nos jours, organisme en dehors duquel l'individu ne se conçoit même plus, elle ait lutté contre les obstacles qui s'opposaient à son progrès, qu'elle se soit défendue, parce qu'il est naturel que ce qui vit se défende contre toute menace d'anéantissement. Mais si ces mêmes dangers qu'elle pouvait vaincre le long de sa route existaient avant qu'elle fût réalisée, comment

ne l'ont-ils pas empêchée de commencer d'être ?

La première hypothèse qui se présente à l'esprit, c'est que la société se ramène à la famille dont elle provient évidemment ; elle s'y ramène, en ce qu'elle n'est pas autre chose que le groupe familial agrandi, par la réunion des groupements isolés dans une association dont ils sont des parties les unes à l'égard des autres indépendantes. Naissent ensuite les différentes formes de l'instinct social qui réagit sur les individus. Prise en elle-même, l'origine empirique des tendances générales de la nature humaine n'offre guère de difficultés.

Seulement, encore ici, l'on suppose expliqué ce qui précisément est en question. Si l'on se donne la réunion des groupes particuliers en un autre qui les englobe tous, on a la société. Et certainement cette réunion a eu lieu, et c'est bien en elle qu'il faut voir le commencement de la vie sociale. Mais comment s'est-elle produite ? C'est là justement qu'est le problème. On imagine l'association des familles de la même manière que celle des membres qui constituent chacune d'elles. Au fond, on fait de la famille un groupement analogue à tous les autres, et alors on conçoit leur formation à tous d'après un procédé général, sans remarquer que sous cette représentation, si simple en apparence, il y a véritablement une pétition de principe : on explique par la famille la société, mais c'est à travers la société qu'on s'est représenté la famille. Par quoi spontanément se sent-on porté

généralement à rendre compte de la société ? Par la sociabilité. Or ce n'est pas la sociabilité qui engendre le groupe familial ; de sorte que, consciemment ou non, quand nous expliquons le groupe social par le groupe familial, nous éliminons du second ce qui le caractérise essentiellement, et nous le construisons vaguement analogue au premier. On comprend dès lors que le passage de l'un à l'autre ne soit pas difficile.

Pour éviter ces erreurs qui se glissent en vertu même de leur vraisemblance apparente dans nos raisonnements, il faut remonter dans le déterminisme historique jusqu'au point le plus reculé que nous puissions atteindre, et que nous sommes bien obligés de tenir pour son origine, c'est-à-dire jusqu'à l'homme sauvage. Puis, ne trouvant que des individus isolés, on est amené à rechercher dans leurs conditions d'existence celle qui peut rendre compte du premier groupe qu'on rencontre ; et si, continuant cette excursion méthodique le long du devenir de l'humanité, l'on voit que ce facteur de l'évolution auquel on aura rattaché la première organisation collective ne permet pas de passer sans solution de continuité d'elle à la collectivité qu'il s'agissait d'expliquer, c'est la preuve qu'il est intervenu dans la série des phénomènes un fait nouveau qui est la cause, et seulement plus tard deviendra l'effet de la société.

Ce fait nouveau, M. Faguet le voit dans la guerre. Rien dans l'homme pris à l'état familial ne laisse

pressentir l'homme social. Pour expliquer la famille, il faut nécessairement découvrir dans la compréhension de la nature humaine un élément qui agisse sur l'individu par une poussée jaillie du fond de son être au contact d'autres êtres et sous l'influence des circonstances extérieures. Au contraire, aussi loin que nous poussions l'analyse de l'homme pris à l'état sauvage, puis à l'état familial, nous ne découvrons rien nous obligeant à concevoir, par cela seul qu'il serait posé, l'existence de la société.

Mais la guerre elle-même, d'où vient-elle ? De la multiplication des êtres humains ; surtout de ce que tous n'avaient pas le même genre de vie : les uns étaient fixés, et non seulement formaient un groupe, mais avaient lié leur existence aux conditions au milieu desquelles, par une prise de possession plus ou moins lente, ils s'étaient arrêtés ; les autres, au contraire, non installés, non organisés, soit isolés, soit en troupes, erraient, et rencontrant les premiers, engageaient une lutte, expansion spontanée de leur nature et de leurs appétits non satisfaits. De ce danger est né la crainte des dangers à venir, et cette crainte a conduit les familles à s'unir. Comme ce besoin de concorde et de solidarité contre l'ennemi commun s'est manifesté sur toutes les terres habitées, des sociétés se sont peu à peu formées qui sont dans la suite entrées en guerre les unes contre les autres, et ont dû se maintenir parce que la paix n'a jamais été sûre, que les menaces étaient senties

d'une manière latente, les envahisseurs, connus et inconnus, pouvant surgir à l'improviste. On dira : mais pourquoi l'homme rencontrant l'homme s'est-il battu ? Cette explication n'a-t-elle pas, elle aussi, l'inconvénient reproché justement aux autres de se ramener à constater le fait à éclaircir ? Une fois le premier choc, le premier élan d'agression, le reste se déduit par une logique satisfaisante. Mais d'où vient cet élan, ce choc ? Sans doute d'un instinct belliqueux. Mais cet instinct, comment se concilie-t-il avec la constitution déjà réalisée de la famille ? Pourquoi le même individu s'associerait-il à son semblable sur un point, quand sur un autre il serait porté naturellement à le maltraiter ? Faut-il admettre déjà dans les tempéraments des différences individuelles ?

M. Faguet a partout écrit que l'homme est belliqueux, homicide, et aussi qu'il est altruiste, autrement aucune collectivité stable, définie, enracinée dans la réalité n'aurait jamais existé. Comment accorde-t-il ces affirmations contraires ? Mais il ne les accorde pas ! Il prend les faits tels qu'ils sont donnés et découvre les tendances qui les ont produits. Si elles nous paraissent incompatibles, c'est que nous les considérons d'un point de vue logique. Il est certain en tout cas que nous les rencontrons toujours ensemble, car même dans celles des actions ou des dispositions qui semblent se rattacher spécialement à l'une, nous sommes obligés de reconnaître l'influence de l'autre. Et d'ailleurs, dans les temps primitifs, ces deux ins-

tincts n'étaient pas séparés et ne s'opposaient pas comme dans notre analyse. Au contraire, dans la série des impressions et des actes qui ont conduit l'homme sauvage à constituer une famille, nous voyons encore ces états d'âme, ces impulsions qui le poussent en d'autres cas à lutter et à s'imposer par sa force brutale.

Donc la tendance belliqueuse et homicide de l'homme est naturelle, et dès qu'au choc de la nature humaine contre les circonstances extérieures elle s'est manifestée, la guerre a commencé d'être, et la société ne pouvait pas ne pas exister.

A partir de ce moment, l'existence individuelle ne peut plus être interprétée ni se concevoir isolément. Des transformations profondes se sont accomplies dans l'homme sous la pression de la collectivité devenue comme une sorte d'organisme indépendant, ayant ses lois et son propre devenir. Mais, d'une part, aussi grand qu'ait été le changement produit, les tendances essentielles de la nature humaine qui ont joué le plus grand rôle dans les temps primitifs, puisque c'est en elles que nous sommes forcés de chercher les conditions premières de l'évolution de l'humanité vers la civilisation, ces tendances subsistent et non affaiblies. D'autre part, ces modifications, radicales ou non, ne sont pas dues à l'initiative individuelle ; elles sont le résultat des efforts de la société pour se défendre au contraire à l'égard de l'individu. Dès lors, quand, poussée par son dévelop-

pement spontané, notre conscience, en présence de certaines formes de vie que la civilisation a réalisées et que le déterminisme historique a jusqu'ici respectées, les repousse par une répugnance indiscutable et les détruit pour les dépasser au nom d'un idéal qu'elle découvre et nourrit en elle, elle suit la méthode qui conviendrait si l'évolution des sociétés avait été l'opposé de ce qu'elle fut réellement ; elle risque ainsi de rejeter comme inutile ce qui est nécessaire, et de considérer comme un progrès ce qui résulterait d'un affaiblissement de l'instinct social.

II

LA FAMILLE

Ce n'est pas à travers les fantaisies de notre imagination ou les exigences logiques de notre esprit ou les aspirations les plus nobles de notre conscience qu'il faut considérer la famille, mais à travers la famille qu'il faut étudier ces aspirations, à travers la famille connue dans sa véritable nature, quand on est remonté jusqu'à sa source et que, par une description de son processus historique de ses origines jusqu'à nos jours, on a tâché de distinguer en elle ce qui est naturel de ce qui est acquis, et dans ce qui est acquis, ce qui pourrait n'être qu'accidentel de ce qui paraît devoir être permanent.

C'est ce qu'a fait M. Faguet. Dans des analyses très pittoresques des temps primitifs, il nous montre la famille se constituant grâce, d'une part, à l'instinct naturel et, de l'autre, à l'extrême dispersion des indi-

vidus, dispersion qui rendant leur rencontre difficile et rare ramène l'homme errant à la femme dont il a reçu déjà des satisfactions à son désir, l'oblige à se fixer auprès d'elle, même lorsqu'elle n'est plus en état de répondre à ses besoins ; et enfin à s'établir avec tout le groupe dans un endroit où les diverses phases de l'évolution de l'humanité se déroulent suivant un processus suffisamment connu. Alors la multiplication des êtres ne peut plus nuire à la famille déjà consolidée par les conditions matérielles de la vie économique ; et d'autre part, elle engendre la guerre qui, nous l'avons vu, crée la société qui à son tour transforme le groupe familial pour le plier aux exigences de son maintien et de son progrès.

Cette transformation apparaît bien dans les contradictions que révèle la conduite de l'homme. Il semble polygame de sa nature, et pourtant il est attaché au régime de la monogamie. C'est que l'instinct social travaillant pour son intérêt hésite : la polygamie n'est-elle pas favorable à la reproduction de l'espèce ? Peut-être, semble-t-il au premier abord. Mais, à le bien considérer, elle épuise la puissance virile, et de plus elle place les enfants dans les pires conditions d'élevage. De même, tandis que l'adultère pris en soi n'a rien qui puisse expliquer des mesures de répression à son égard, ces mesures ont existé toujours, à toutes les époques de la civilisation. Elles nous paraissent monstrueuses, et injustes lorsqu'elles établissent des différences de traitement pour la même

faute, suivant qu'elle est commise par l'homme ou par la femme. Mais pour les comprendre tout au moins, il faut encore ici saisir l'instinct social se substituant à la conscience individuelle, ou plutôt, insinuant en elle les manières de sentir et de juger qui lui sont utiles et nécessaires.

On dira : s'il en est ainsi, si la société tend à supprimer tout ce qui lui est contraire, ne va-t-elle pas un jour parvenir à détruire la famille, qui semble le plus grand obstacle à son effort vers la complète réalisation d'elle-même, et trouver le moyen d'assurer sans elle la propagation de l'espèce ?

— Il est bien remarquable qu'au contraire les modifications apportées par l'instinct social à l'instinct naturel ont toutes convergé vers la consolidation du groupe familial. Ce n'est donc pas de lui que peut venir un relâchement quelconque dans les liens constitutifs de ce groupe, et il reste que la famille est la cellule fondamentale sur laquelle repose la vie des collectivités organisées. Toutes les réformes qu'on peut imaginer doivent donc non seulement ne pas l'ébranler, mais la consolider, et la question se pose alors de savoir si celles qu'on préconise répondent à cette condition. Or, ne fussent-elles pas dangereuses, et elles le sont forcément en tant qu'innovations, elles sont inutiles puisqu'il n'est aucun des avantages qu'on attend d'elles que, sinon actuellement, du moins après des modifications qui ne toucheraient pas à ses caractères essentiels, le mariage ne soit

susceptible d'avoir lui-même. — L'union libre serait plus morale ? — Sans doute, si les mœurs étaient meilleures ; mais dans ce cas, le mariage atteindrait au même degré de moralité. — Elle est plus digne parce qu'elle n'est fondée que sur le sentiment, non sur des considérations d'intérêts ou de convenances ? — Dans l'état de choses présentes, certainement ; mais si elle devenait le régime commun, rien n'autorise à croire qu'elle se contracterait autrement que le mariage, sauf si l'on admet préalablement accomplie une épuration des consciences, auquel cas encore elle est inutile. — Elle est plus durable parce que plus libre ? — Oui, tant qu'elle est exceptionnelle. Ensuite le mariage n'est pas exclusif d'une liberté qui ne le rendrait pas éphémère et dont le degré serait déterminé précisément par son besoin de stabilité. Enfin, il n'est pas vrai que par le seul fait d'être libres, les unions soient plus solides ni les amants plus fidèles. On ne voit pas, observe M. Faguet, que le droit de divorcer diminue le désir du divorce. Bien au contraire, la possibilité qu'on se connaît de pouvoir renoncer à ce qu'on entreprend permet de l'entreprendre à la légère, si bien qu'on l'abandonne à la première difficulté. L'idée que, mariés, ils pourront se quitter rassure les prudents et favorise l'insouciance des étourdis ; et les uns et les autres s'unissant avec l'arrière-pensée de se séparer s'ils viennent à s'apercevoir qu'ils se sont trompés ne s'inquiètent pas beaucoup de savoir s'ils se trompent, et ils se

trompent, en effet, le plus souvent ; et même s'ils ne s'étaient pas trompés absolument, si leur caractère n'était pas réellement incompatible, comme ils s'opposent toujours dans une certaine mesure, la perspective que leur lien n'est pas définitif leur fait prendre de simples différences peut-être utiles à la solidité de leur union pour des antipathies irréductibles : par cela seul qu'ils peuvent rompre, ils vivent toujours comme s'ils étaient à la veille d'une rupture. — Voilà précisément la raison du mariage indissoluble, sa raison pas seulement présente au jugement de notre conscience actuelle, mais historique, celle qui explique qu'il soit devenu la forme générale de la famille et, au fond, la seule que nous acceptions vraiment ; car si nous admettons les autres, c'est que nous les regardons à travers des caractères que nous leur prêtons et qui sont précisément ceux de la famille issue du mariage. Préjugé, dira-t-on sans doute, mais préjugé nécessaire qui signifie non que le mariage soit à détruire, mais au contraire qu'il est à conserver.

On devine déjà ce que M. Faguet pense des revendications féministes. Il les approuve en elles-mêmes, et nul n'a su démontrer aussi sérieusement leur légitimité. Mais dans la pratique, il ne peut pas ne pas les regarder avec une certaine défiance. En effet, ce que, du point de vue individuel, on peut considérer comme injuste et monstrueux lui paraît nécessaire du point de vue sociologique, ou plutôt il y voit l'expression de la volonté de l'instinct social contre

lequel on ne peut aller, car toutes les résistances qu'on pourrait lui opposer, il les a rencontrées sur sa route et les a vaincues : la preuve en est justement dans ce fait que la réalité nous blesse dans notre idéal ou dans nos tendances naturelles. La femme est égale à l'homme, rien n'est plus certain ; mais il est non moins certain qu'une collectivité organisée suppose, d'une part, une autorité qui coordonne les forces, sans elle divergentes, vers un même but, et règle les conflits entre elles, quand ils se produisent ; et d'autre part, une division du travail. Il peut arriver que dans les familles les plus sagement constituées, les caractères se découvrent par la suite irréductiblement incompatibles, et dans ce cas, leur maintien aurait plus d'inconvénients que leur dissolution. M. Faguet admet donc le divorce ; mais il est gêné par cette pensée que la faculté de divorcer a pour effet d'affaiblir les unions ; cette faculté doit donc être limitée. Elle ne peut pas exister autrement que sous la forme d'un droit. Mais il faudrait qu'elle fût considérée non comme un droit, mais comme une concession consentie par la société dans des cas tout à fait exceptionnels, et qu'on n'y eût recours qu'avec regret. Le mariage étant un contrat peut se rompre par consentement mutuel, jamais par la volonté d'une seule des parties. Le divorce unilatéral, M. Faguet l'appelle de son vrai nom : « la répudiation ». C'est, dit-il très justement, un acte de sauvagerie ; il est inadmissible dans une société civilisée.

Il reste maintenant à se demander par quels moyens on peut obtenir que les unions se contractent dans les meilleures conditions d'hygiène morale et physique. Si l'expérience du vice existe d'un côté, disent certains réformateurs, qu'elle soit aussi de l'autre. — Mais, leur objecte-t-on, est-elle nécessaire ? Et si elle est un mal, pourquoi l'étendre au lieu de l'enrayer ? — Alors, la vertu de part et d'autre ? — Sans doute, répond M. Faguet, c'est l'idéal ; mais comment le réaliser ? Avant que leur curiosité soit dépravée, que leurs penchants naturels aient été viciés, avant que leur santé se trouve ruinée par un surmenage excessif ou par les passions déréglées, unissez, dit-on, le jeune homme et la jeune fille, et en effet l'on aurait ainsi le mariage rêvé où les enfants naîtraient bien portants et ne seraient pas endeuillés par des parents « feuilles-mortes ». Mais encore faudrait-il indiquer les moyens de rendre cette union possible dans les conditions d'existence actuelle.

M. Faguet applique ici sa méthode habituelle, qui consiste à ramener les institutions à leur principe. Il faut que la famille retourne à sa constitution primitive ; qu'elle soit complète, c'est-à-dire composée non seulement de la femme, du mari et de leurs enfants, mais de leurs parents, de leurs grands-parents, tous réunis autour du plus âgé qu'à sa mort son fils remplacera dans l'exercice de l'autorité. C'est le seul moyen de lever les difficultés qui, dans le régime

économique actuel, rendent impossible aux hommes de se marier jeunes.

Et cette solution est-elle si difficile à mettre en pratique ? Les enfants comprendraient que la véritable liberté n'est pas incompatible avec la discipline, et que c'est surtout quand on est englobé dans un organisme solidement constitué qu'on est le plus indépendant. De leur côté, les parents n'auraient qu'à savoir n'occuper que leur juste place dans la maison pour effacer, par leur discrétion, ce désir de solitude qu'ils font naître lorsqu'ils sont envahissants. D'ailleurs, les différences d'âge entre eux et leurs enfants seraient moins grandes. Des uns aux autres, les oppositions entre les caractères seraient moins accentuées ; les tendances individuelles se sentiraient plus solidaires ; la nécessité de vivre ensemble obligerait à une tolérance réciproque qui deviendrait ensuite spontanée ; les unions elles-mêmes seraient plus durables, car les amants ont intérêt à ne pas être toujours seuls avec leur amour qui a besoin de divertissement ; il suffit qu'ils puissent l'être lorsqu'ils le désirent, lorsque de ne pas l'être leur serait pénible et pourrait à la longue leur devenir insupportable. Enfin, il régnerait sur la petite collectivité une atmosphère d'affection douce, de confiance réciproque, de reconnaissance attendrie, de respect surtout, et la famille serait une excellente école où, sous l'influence de l'exemple et dans l'action, s'apprendrait la morale de l'honneur.

Utopie, dira-t-on. Peut-être, et sans doute ces perspectives ne sont qu'hypothétiques. L'idéal n'est toujours qu'une limite. Pour qu'on l'adopte comme précepte d'action, il suffit que les obstacles qui le contrariaient ne soit pas insurmontables. Mais les faits mêmes qui semblent s'opposer à sa réalisation finiront peut-être par le servir. L'Individualisme pousse les hommes à l'Association. Or, M. Faguet avec raison voit dans la famille telle qu'il la conçoit l'association par excellence où les difficultés économiques trouveraient l'une de leurs solutions la plus simple et la plus naturelle, et c'est ainsi que l'instinct social et l'instinct individuel, chacun d'eux par des voies différentes, pourraient conduire vers elle l'évolution de l'humanité dont elle paraîtrait l'une des conditions les plus essentielles.

III

LA PATRIE

Lorsqu'on s'attache à l'idée de Patrie pour en faire la critique d'un point de vue purement rationnel, sans cesse hanté par l'image de la guerre, on obéit au parti pris inconscient de ne pas la trouver fondée ; et, en effet, on la voit comme fuir devant l'analyse qui cherche ses éléments constitutifs ; dès qu'on veut la saisir et la fixer, elle s'évanouit, et finalement on reste en présence de données empiriques qui laissent l'esprit singulièrement sceptique et la conscience hésitante.

Et cependant, les Patries, parce qu'elles sont des réalités, parce qu'elles s'opposent les unes aux autres, se présentent toujours avec une puissance de durée supérieure aux forces qu'on pourrait leur appliquer pour les détruire ; si bien que l'idéaliste le plus convaincu se sent gêné par le sentiment plus ou moins

précis, mais obsédant, d'une résistance tenace à son rêve d'internationalisme, comme s'il y avait dans le fond même du réel un obstacle incompréhensible et peut-être absurde, mais insurmontable. C'est justement ce quelque chose dont nous avons l'intuition, qui limite notre imagination dans la libre expansion de notre tendance vers l'idéal et qui, par une inexplicable fatalité pesant sur l'existence, serait irrémédiablement enraciné dans les conditions profondes de l'évolution de l'humanité, c'est ce quelque chose qu'il faut accepter, aussi regrettable qu'il soit, comme un fait indiscutable. Et M. Faguet a merveilleusement démontré que si on ne le prend pas pour point de départ et pour base de la discussion, le problème de la Patrie est insoluble.

Et, en effet, d'un côté : les bellicistes défendent le droit du fort. Mais la force ne constitue pas le droit. Sans doute, elle est une résultante de vertus ; pourtant les plus utiles au point de vue militaire ne sont pas celles qui intéressent au plus haut degré la civilisation. La faiblesse d'un peuple peut provenir de ce que, plutôt que de concentrer toute son attention sur la pensée de la guerre, il a consacré la meilleure partie de ses ressources aux arts, aux sciences et aux réformes sociales. On objecte que, dans ce cas, le peuple fort s'adaptera spontanément au vaincu, qu'il prendra ses mœurs, ses institutions, de sorte que, subissant l'attraction de la culture plus raffinée, il deviendra tout aussi civilisé que lui. Oui, mais pas plus, et il reste

que l'humanité a perdu du temps à revenir sur ses pas, si même, en se civilisant, le vainqueur ne se relâche pas de cette force qui, dans la thèse examinée, légitimerait sa victoire. Enfin, à quoi bon ce moyen de sélection, odieux en lui-même et comportant de graves conséquences pour la vie sociale, s'il pouvait être remplacé par la concurrence entre les individus ?

De l'autre côté, les pacifistes défendent le droit du faible. Mais la faiblesse peut tenir à des causes qui rendraient condamnable celui qui ne réagirait pas contre leur action dissolvante. La douceur des mœurs n'est pas absolument un signe de civilisation ; et pour les nations comme du reste pour les individus, le seul fait d'exister ne fonde pas le droit à l'existence. La notion du droit individuel est contestable quand elle s'applique à l'homme dont cependant la personnalité se trouve distincte, circonscrite dès sa naissance. Quel sens pourrait-elle avoir par rapport aux peuples qui n'existent qu'à mesure qu'ils deviennent, leur devenir et leur durée ne provenant pas de leur droit de vivre, car il leur arrive de disparaître, mais de leur force ? Il est vrai, comme nous le verrons, que la société peut créer ce droit de l'homme qui, pris en soi, n'est pas légitime. Mais, tout d'abord, les patries ne sont pas avec l'humanité dans le même rapport que les individus avec la patrie. De plus, le droit de l'homme n'a de raison d'être que dans une conception de la vie sociale où l'on se représente tous les membres solidaires les uns des autres, bien qu'indépendants,

parce que tous subordonnés à l'intérêt général, de sorte qu'à se fonder sur cette notion, l'internationalisme supposant le pacifisme réalisé commettrait une pétition de principes. Enfin, cette idée du droit serait dangereuse, loin d'être utile, pour la collectivité qui se reposerait sur elle. Il faut protéger la faiblesse, mais à condition de ne pas l'engendrer ; il ne faut protéger en elle que la force qu'elle peut posséder en puissance, et cette protection implique la concurrence.

Ramenons le problème sur son véritable terrain. Nous sommes en présence d'une réalité. Ceux qui veulent la faire disparaître se placent au point de vue moral, et par cela seul leur argumentation n'a aucune valeur pratique dans la discussion. Les autres donnent des raisons toujours réfutables pour justifier un fait, qui, comme fait, se défend par lui-même. La seule question qui se pose est de savoir si cet élément du réel, quelle que soit sa nature, est immuable, s'il est un des cadres en dehors desquels l'évolution des sociétés ne pourrait plus se concevoir. Sans doute, et nous rencontrerons cette restriction bien des fois dans la pensée de M. Faguet, la nature humaine a tellement changé que les changements les plus inadmissibles pour notre esprit sont après tout possibles. Mais parmi les transformations que notre imagination peut se représenter, certaines nous paraissent, et sont vraiment incompatibles avec les faits tels que nous les pénétrons dans l'état actuel de nos connaissances. Le

devenir social sera toujours mystérieux dans une certaine mesure ; pourtant l'expérience que nous fournit le passé des peuples est suffisante pour que nous ayons confiance dans les lois que nous découvrons à son déterminisme. Et en tout cas, si l'on s'en tient à cette période de l'avenir qui seule intéresse le sociologue, parce qu'au delà c'est le champ non pas même des hypothèses déjà susceptibles à la méthode positive, mais des fantaisies inutiles, les virtualités qui résument l'inconnu du lendemain, bien que grosses de développements non contenus dans la représentation que nous nous en faisons, sont limitées tout au moins par les conditions réelles et nécessaires du présent. Or la seule manière de pouvoir décider si ce qui est donné peut cesser d'être, c'est non pas d'essayer de retracer le cours de son évolution au terme de laquelle justement nous proclamerions son inévitable déchéance, mais d'imaginer toutes les formes de réalité dans lesquelles il est possible qu'elle se métamorphose, et d'essayer si, ces changements supposés accomplis, la vie, loin des'arrêter, continue non seulement dans des conditions suffisantes de stabilité, mais avec un surcroît d'élan, avec plus de liberté.

Et tout d'abord, par quel moyen pourrait se réaliser l'union des nations ? Comment, de cet état de lutte permanente et pour ainsi dire constitutionnelle, les puissances passeraient-elles à l'harmonie sincère et définitive ? Les intérêts les plus essentiels à leur développement sont des uns aux autres incompatibles.

Peut-on espérer que chaque peuple renonce à toutes ses ambitions, aux efforts qu'il a déjà fournis, aux conquêtes dont il jouit, aux empiètements qu'il est en train de préparer sur le domaine de son voisin ; qu'il se résigne à rentrer dans le sein de ses frontières, quand c'est une poussée nécessaire, irrésistible, jaillie du fond même de son évolution qui l'en a fait sortir ?

Ces frontières elles-mêmes sont-elles déterminées ?

Si elles résultent de traités conclus grâce toujours à une violence du droit des faibles par les forts, les accepter dans leur état actuel, c'est les consacrer définitivement ; c'est, par la simple volonté de quelques-uns, les imposer comme légales aux yeux de tous ; c'est empêcher toutes les revendications légitimes des nationalités qui ne jouissent pas de leur indépendance ; c'est maintenir ce que la guerre a de blessant pour la conscience et lui ôter ce qui l'excuse auprès même de ses détracteurs, à savoir la possibilité de se défendre contre les attaques soit à venir, soit passées, de se maintenir en face de l'agresseur et de s'affirmer par cette résistance. Sous le prétexte, fort noble en soi, de rendre le monde plus moral et plus esthétique, c'est commettre l'injustice la plus odieuse, la plus arbitraire qu'on puisse concevoir, et la rendre immuable. Comme le remarque très justement M. Faguet, de quoi dépendrait le sort des peuples annexés ? du hasard, de la date du désarmement. Vingt

ans plutôt, ils étaient assurés de vivre pour toujours ; vingt ans plus tard, ils sont condamnés irrémédiablement.

Ces difficultés sont-elles résolues, les nations continuent d'être distinctes les unes des autres : des conflits surgiront entre elles aussi nombreux que par le passé, la réforme consistant exclusivement en ce que, pour les régler, on ne pourra plus recourir à la guerre comme auparavant. Par quoi donc y mettra-t-on fin ? Par un tribunal de la paix ?

Mais sous peine de n'avoir aucune influence et de compromettre son prestige indispensable, ses décisions devront s'imposer aux plaideurs ; il aura donc besoin d'une force capable de contraindre les récalcitrants, c'est-à-dire d'une armée internationale forcément supérieure aux autres réunies. Quel que soit le procédé qu'on puisse imaginer pour la composer, il est inapplicable. Il implique, en effet, que les nations soient amies, qu'aucun intérêt ne les oppose, qu'elles ne nourrissent aucune défiance à l'égard de leurs projets réciproques, qu'elles soient sincèrement amies de la paix, en un mot telles que, si elles l'étaient vraiment, aucune guerre ne serait à redouter, la paix serait assurée, la question du patriotisme ne se poserait pas et le tribunal d'arbitrage serait inutile tout simplement.

Mais plaçons-nous dans l'hypothèse de la paix universelle définitivement assurée. La civilisation sera-t-elle en progrès ? Avant tout, qu'est-ce que la civili-

sation, car les mots sont singulièrement dangereux lorsque des idées qu'ils paraissent exprimer on veut faire des raisons de bouleverser les faits ? C'est tout, et c'est trop. C'est le développement des arts, des sciences, de la philosophie ; l'état florissant du commerce et de l'industrie ; la vitalité des institutions ; c'est la démocratie, la liberté ; c'est le despotisme, c'est l'aristocratie, c'est le retour à la nature ; c'est tout ce qu'on veut ; c'est pour chaque homme ce qui répond le mieux à l'idéal qu'il s'est formé de l'existence au frottement de sa complexion contre la réalité. Ce que nous savons de précis, dit M. Faguet, c'est que si nous remontons aux origines de la vie sociale, c'est dans la guerre que nous trouvons son premier fondement. Et d'autre part, nous verrons que si l'on supprime pour les peuples les risques de la sélection, on supprime par cela même non forcément la concurrence entre les individus, mais le ressort qui fait que cette concurrence est féconde parce que toujours tendue. Enfin, l'idée de patrie ne doit pas être considérée d'une manière abstraite, mais à travers le sentiment qui lui est toujours associé. Sans doute, le patriotisme peut être absent sur tel point de l'espace ou dans telle conscience, et il est évident qu'on ne saurait le créer *ex abrupto* là où déjà, tout au moins en puissance, il ne serait pas contenu dans des résidus obscurs de l'orgueil national. Mais qu'il existe, c'est un fait ; et, les exceptions étant au fond plus rares qu'on ne le pense et sans signification, car l'expé-

rience est difficile à faire du degré de résistance qu'offrirait leur état d'indifférence, c'est un fait aussi qu'il est sinon universel, certainement assez général pour être considéré comme nécessaire. Or le patriotisme est fait des éléments même que nous tenons pour constitutifs de la civilisation : la langue, la littérature, la religion, les mœurs, les traditions, les souvenirs historiques qui sont le lien entre le présent fugitif et le passé le plus lointain, mais par eux toujours vivant. On dira : il est tout cela et de plus la haine de l'étranger qui nous semble ridicule, et la tendance belliqueuse qui est barbare et funeste, et c'est cette tendance et cette haine que nous voulons supprimer. Mais, répond M. Faguet, ou l'on reste dans le domaine de l'utopie, ou l'on est bien obligé d'admettre qu'en fait ces éléments du patriotisme qu'on rejette ne sont pas séparés de ceux qu'on ne peut pas ne pas accepter. Ils n'en sont pas séparés ; et parce que les peuples sont actuellement indépendants les uns des autres et qu'ils marchent d'un pas inégal dans la voie qui devrait mener à l'internationalisme, on peut dire qu'ils sont inséparables.

Les patries existent ; elles sont des forces en opposition les unes avec les autres ; et non seulement la théorie, mais l'expérience prouvent qu'elles ne prennent conscience d'elles que contre quelqu'un ; que ceux des peuples qui pourraient imposer à tous le désarmement, les peuples ascendants, à mesure qu'ils se sentent plus sûrs de leur force, au lieu de

jouir de leur sécurité, se montrent les plus ambitieux et les plus provocants. Pour les autres, ou bien ils se désagrègent et seront tôt ou tard absorbés par les premiers puisqu'ils n'opposent plus aucune barrière à la conquête, ou bien ils tendent à s'associer pour acquérir une force qu'isolément ils n'auraient pas. L'évolution paraît conduire les nations à former de grandes agglomérations.

— Eh bien ! mais n'est-ce pas la preuve que l'internationalisme se réalisera ?

— Evidemment, de même que de la concentration des moyens de production, vous concluez à la réalisation fatale du collectivisme. Votre raisonnement est identique dans les deux cas. Mais il appelle la même objection : des forces en présence sont rivales ; si la paix règne, c'est qu'entre elles il y a d'autres forces qui les contiennent. Supprimez ces Etats intermédiaires, ces « Etats-tampons », et loin de réaliser le pacifisme universel, vous rendez la guerre éternelle, ou plutôt vous la laissez ce qu'elle est tout simplement.

Ainsi la guerre ne disparaîtra pas. Mais une fois cela posé comme n'étant plus à discuter, il reste qu'elle est mauvaise, et dès lors des critiques qu'on lui adresse très justement, il faut tirer des leçons de sagesse. On ne doit s'y engager que si elle est inévitable ; et, pour se préserver de l'entraînement des passions, il suffit de se répéter sans cesse qu'en définitive elle est funeste au vainqueur comme au vaincu.

On doit la faire avec modération, car elle dépose dans les âmes des germes de haine qui se développent et deviennent ensuite indéracinables s'il se mêle au souvenir de la rivalité celui des offenses et des injures. La paix doit être la preuve que la guerre était juste. Il faut que le vainqueur donne l'impression qu'il était menacé dans son indépendance. Une fois son droit à l'existence affirmé, il doit s'abstenir des représailles. Abuser de la victoire, c'est en devenir l'esclave et se vouer à la défaite pour l'avenir, car on pousse ainsi l'ennemi à se relever, on décuple ses forces, on fait que la paix est toujours provisoire, et que la sécurité qu'on recherchait, devient douteuse et fragile. Au fond, une fois admise la nécessité de la guerre, il ne faut plus entendre les bellicistes, ce sont les pacifistes qui ont raison.

Mais parce qu'ils ont raison, à cette modération, à cette sagesse, pour les empêcher d'incliner à l'insouciance ou à la folie de l'idéal, nous devons associer le sentiment toujours présent de la situation internationale. Au seul contact de la politique suivie par les puissances étrangères, nous serons ressaisis malgré nous par notre orgueil national ; par réaction contre la volonté de puissance des autres, nous sentirons renaître en nous une volonté de puissance latente au fond de nous, mais affaiblie par les jugements de la raison et les élans de la conscience vers le bien absolu. Nous apprécierons mieux ces doctrines singulières que M. Faguet englobe sous le nom de « Patriotisme

international », et qui veulent, selon les uns, qu'on aime sa Patrie pour l'influence civilisatrice qu'elle a dans le monde, c'est-à-dire pour la civilisation, non pour elle-même ; qu'on l'aime, selon certains, mais en subordonnant cet amour aux grands intérêts de l'humanité, si bien que ce serait du progrès seul qu'on devrait attendre l'affirmation de la Patrie, au lieu que de cette affirmation l'on parte pour réaliser le progrès ; qu'on l'aime enfin, selon les autres, provisoirement, c'est-à-dire dans l'attente du jour où l'on n'aura plus à l'aimer du tout.

« ... Le patriotisme international, dit M. Faguet, « n'est pas toujours une hypocrisie ; il n'est pas toujours une illusion, il n'est pas toujours un état d'esprit confus et obscur : il est toujours une antinomie qui ne se résout point et un paradoxe qu'on a peine à mettre debout. »

Le patriotisme doit être pur de tout mélange. Il faut qu'il soit l'adhésion complète, par un acte de foi spontané, à ces conflits entre les tendances égoïstes de notre moi et les exigences de la réalité, contradictoires de ces tendances. Il est sûr que le moi ne s'accomplit qu'en se renonçant, que plus il s'éloigne de lui-même, plus il revient à lui ; plus il se sacrifie et plus il s'enrichit, loin de s'appauvrir comme le pensent la plupart des hommes, se trompant ainsi sur les véritables conditions de leur nature. Ce qui sert donc le mieux l'égoïsme humain, c'est une organisation sociale telle que l'individu, contraint de sortir de l'inac-

tivité, derrière les fins particulières qu'il poursuit d'une manière immédiate, aperçoive des fins qui le dépassent et le sollicitent.

Mais il y a là quelque chose de choquant pour la raison et qu'elle répugne à reconnaître. Sans doute, la contradiction tient peut-être à ce que notre mentalité est logique, que notre analyse dissocie des éléments confondus en réalité dans l'unité de l'état de conscience et qu'ensuite elle ne peut réunir puisqu'elle a mis entre eux une irréductible opposition. La contradiction n'existerait donc que dans la connaissance que nous en prenons ; nous la mettons peut-être en nous dans l'instant où nous voulons nous saisir ; mais il suffit qu'elle soit pour que nous devenions hésitants, incertains. Quand l'individu raisonne, l'égoïsme ne raisonne plus ; moins l'homme est spontané, plus l'égoïsme le devient. « Le patriotisme sera aveugle ou il ne sera point. »

Mais pour qu'il puisse rester tel, il faut qu'il ait été dès notre enfance enraciné dans notre conscience, et c'est aux éducateurs que cette tâche revient. Il faut que l'idée de Patrie soit considérée comme indiscutable, intangible, et que cette fièvre de discussion qui possède les esprits à notre époque ne puisse la toucher. M. Faguet à cet égard est catégorique. « Trouveriez-vous extraordinaire, moi, point, que tout individu qui prêchât l'antipatriotisme et la révolte contre la Patrie, surtout contre la Patrie en danger, fût expulsé de la Patrie, et obligé de n'y pas rentrer

« sous peine de mort ? » Il faut surtout que nous laissons notre attention fixée sur la réalité ; le patriotisme ne s'affaiblit ou s'éteint que s'il se juge mauvais ou s'il ne se croit plus nécessaire. Il faut enfin, d'une part, qu'il soit protégé contre les causes qui le combattent, savoir pas seulement l'horreur inspirée par la guerre, mais les progrès de l'individualisme ; et nous devons étudier, au double point de vue économique et politique, le problème des rapports de l'Etat avec l'individu.

En second lieu, si des hommes se détournent de la Patrie, dans la plupart des cas c'est qu'elle-même s'est détournée d'eux. En présence de l'étranger, les âmes individuelles sont réunies dans une même impulsion que provoque le sentiment du danger commun ; toutes n'ont qu'un seul orgueil, qu'une seule dignité, qu'une même volonté de puissance. Mais, en temps de paix, l'organisation sociale peut faire que les forces au sein de la collectivité cessent d'être solidaires ; qu'obéissant à la poussée de leur nature, elles s'opposent et cherchent réciproquement à se détruire. Alors, c'est l'anarchie dans le milieu social, non le progrès continu par la coordination des volontés ; c'est la formation des partis qui naissent forcément de cette lutte générale pour les intérêts particuliers. C'est le système majoritaire qui remplace le juste équilibre de toutes les puissances d'action, et la tyrannie d'une partie de la nation par l'autre qui, dès lors, vit pour la Patrie toujours, ne la rencontre nulle part,

mais se heurte partout à un pouvoir qu'elle sent étranger à elle et dont elle ne subit qu'avec révolte la domination. La Patrie posée comme le principe et la fin des sociétés, nous devons nous demander comment concilier les exigences du patriotisme avec les nécessités pratiques que comporte la vie sociale organisée.

IV

LE LIBÉRALISME

Le libéral considère la société comme faite pour l'individu, et l'individu comme ne pouvant subsister en dehors de la société. D'une part donc, le rôle de l'Etat consiste à maintenir l'existence de la collectivité constituée ; d'autre part, il doit se borner à cet objet, et, sauf quand la vie même de la Patrie l'exige, il ne faut jamais que son action entrave en quoi que ce soit le développement spontané des volontés particulières dont la force et le succès lui reviennent en puissance et sont les conditions de son progrès. En d'autres termes, idée de la vie sociale organisée, c'est-à-dire de la subordination des tendances individuelles à un ordre nécessaire qui les dépasse ; et en même temps, conviction qu'en dehors de cette limitation strictement définie par sa raison d'être, l'autonomie de l'individu ne doit subir de la part de la souveraineté

nulle atteinte. D'un côté, l'autorité restreignant l'usage de la liberté, de l'autre la liberté contenant l'autorité, tel est le double principe sur lequel repose le libéralisme.

Or, M. Faguet n'admet pas le droit de l'homme. En quoi consisterait-il ? Tout d'abord il faut dépouiller la notion de droit de toutes les nuances de sens qu'elle reçoit de son association plus ou moins consciente dans l'esprit avec l'idée de justice. En elle-même elle signifie seulement la situation de fait créée par un contrat ; elle suppose toujours des relations entre deux personnes qui se limitent par des conventions particulières ou sont limitées par des conventions générales exprimées dans les lois et consenties tacitement par le seul fait qu'on adhère à la vie sociale organisée.

En venant au monde, l'homme est seul avec lui-même. Personne n'est lié à lui par aucune sorte de contrat. Où serait son droit ? Pas dans sa faiblesse, car nous sentons qu'être faible ne constitue pas une barrière devant laquelle doive s'arrêter par exemple la volonté qui tend vers le bien ou l'effort nécessaire à l'intérêt de la collectivité. Sans doute la généralité des hommes est portée spontanément à prêter son aide physique et matérielle aux enfants, aux femmes, aux vieillards, et spontanément aussi l'on est révolté par tout acte de brutalité commis à leur égard. Mais sondons-nous bien lorsque nous éprouvons de tels sentiments : nous ne trouverons en nous aucune contrainte

s'imposant à notre volonté par les exigences de notre conscience, et c'est-à-dire que nous sommes inclinés, nous ne nous sentons pas obligés, et c'est-à-dire encore que l'enfant et le vieillard nous touchent, nous inspirent de la pitié, mais qu'ils ne peuvent nous commander de nous émouvoir et de nous apitoyer. Ils n'ont pas de droits envers nous parce que nous n'avons pas de devoirs envers eux.

— Mais justement nous en avons. — Et en effet, répond M. Faguet. Seulement, qu'est-ce qui l'explique, voilà la véritable question. Si vous dites que c'est le droit, nous tournons dans un cercle. Puisque ce n'est ni la faiblesse, ni la force, c'est quelque chose qui s'ajoute à la force ou à la faiblesse, quelque chose qui mérite de vivre, de ne pas être écrasé, à savoir des qualités, des vertus, des facultés, des possibles qui peuvent se réaliser. Dans ce cas, ces mérites, ou en puissance, ou en « souvenir », fondements réels et rationnels du droit en général, fondent-ils le droit individuel ? En aucune façon. Ils signifient, bien au contraire, que l'individu n'a point de valeur en lui-même. Ce qui de lui force le respect sans doute provient de lui, sans doute rejaillit sur lui dans les effets qu'il provoque, mais, et c'est là le point essentiel, ne tire pas de lui, seulement de la société, ce par quoi justement il force le respect.

D'ailleurs doutons encore et prenons le problème par un autre côté. Si le droit de l'homme était une notion juste, traduisant la nature intime et profonde

de la réalité, bien qu'encore cela pût comporter de plus ou moins grandes difficultés, il serait possible de dresser une liste des droits individuels sans se heurter à des contradictions semble-t-il irréductibles. C'est la tâche qu'avaient tentée les révolutionnaires de 1789. Qu'ils aient échoué, pour s'en rendre compte, il suffit d'examiner les textes mêmes de leurs déclarations. Les articles les plus opposés s'y trouvent sans que leur opposition même soit notée, sans qu'il y ait trace d'une tentative pour les embrasser dans un système où ils puissent se coordonner. Puisque, en chacun d'eux, l'esprit découvre une tendance réelle de la conscience, une aspiration du moi, dans l'hypothèse où nous nous sommes mis, chacune de ces aspirations, de ces tendances, se justifie par cela seul qu'elle est ; tous les articles, même les plus incompatibles, doivent donc être maintenus. Et c'est-à-dire, à nous replacer dans le domaine réel, que les déclarations des droits sont l'expression de phénomènes inconciliables et qui pourtant coexistent, qui vont à se détruire réciproquement et qui pourtant se développent en même temps et sur le même point de la vie sociale, ce qui du reste est possible après tout, mais n'irait à rien moins qu'à détruire la société, et cela ne se peut pas. La vérité, c'est qu'il n'y a pas de droit de l'homme.

— Alors l'Etat est tout et l'individu n'est rien ?

— Oui, répond M. Faguet, si nous les prenons dans l'hypothèse de conflits survenant entre eux et à

régler d'après les rapports quasi juridiques qui les lient l'un à l'autre. Mais plaçons-nous dans l'hypothèse contraire, et supposons-les se développant harmonieusement suivant leur nature propre. Cherchons à découvrir dans les conditions réelles de leur progrès, c'est-à-dire dans leur intérêt, non ce qu'ils peuvent être l'un à l'égard de l'autre abstraitement ; mais ce qu'ils sont lorsqu'ils réalisent chacun pour sa part et tous les deux solidairement leur fin propre. L'Etat est tout et à la fois il n'est rien ; l'individu n'est rien et à la fois il est tout ; telle est la seule solution de la question si complexe de l'étatisme et de l'individualisme.

D'une part nous avons vu que l'égoïsme pour se satisfaire doit se sacrifier, que le moi ne peut se réaliser qu'à condition de faire toujours abstraction de lui-même au nom d'un intérêt supérieur pour lequel il s'efforce toujours de se surpasser. Peut-être, partant de la poussée de son être et du sentiment qu'il a de sa liberté, l'individu peut théoriquement soutenir que lui seul a pour lui le droit de vivre. Dans la pratique il est constant que s'il agit ainsi, son progrès ne se produira pas. C'est au nom du moi qu'on justifie l'égoïsme, et l'égoïsme est contraire à l'intérêt du moi. Donc, vu dans la vie, dans l'action, l'individualisme se montre une erreur dangereuse qui compromet non seulement l'existence de la société, mais encore celle de l'individu.

D'autre part, l'État est tout et rien ne saurait s'op-

poser à ce qu'il le soit. Seulement il ne tire pas sa force de lui-même ; elle est une résultante des forces particulières qui se développent en lui. Or, en fait, les énergies, les capacités des individus ne s'exercent et ne se fortifient que dans un régime de concurrence et de pleine liberté. En conséquence, si l'Etat détruit la concurrence, et s'il substitue son action automatique et lourde à l'initiative souple et renouvelable indéfiniment des particuliers, il s'agrandit extérieurement, mais il s'affaiblit en réalité. Il gagne en extension, mais il perd en profondeur ; et ainsi, tandis qu'il peut tout être, son intérêt est de ne pas aller au bout de son pouvoir et de se réduire à ses fonctions naturelles.

Au fond, l'étatisme provient d'une fausse conception de la nature de l'Etat. Il est évident que si l'on se représente la collectivité organisée comme une personne qui absorbe et contient et résume en elle toute la vitalité des individus, rien n'est plus juste que de conclure à la nécessité pour l'État de concentrer en lui l'activité de la nation. Seulement c'est la prémisse de ce raisonnement qui est contestable et semble même abandonnée de ceux qui lui ont prêté tout d'abord le crédit de leur autorité.

En premier lieu, supposons qu'on puisse assimiler l'Etat à une société animale, il n'en résulterait pas que l'individu ne fût pas distinct de lui, car si l'abeille par exemple obéit passivement au but qui intéresse la collectivité tout entière, dans le choix des

moyens ou plutôt dans l'effort pour utiliser ces moyens dans le sens de ce but, elle fait preuve d'initiative personnelle, s'associe, même au sein de l'Association générale, aux forces dont le concours lui est nécessaire pour surmonter certaines difficultés.

En second lieu, l'État n'est pas un organisme, autrement nous serions des cellules asservies à la loi du tout dont nous ferions partie, cellules aveugles, inconscientes, passives, inintelligentes, ne recevant l'impulsion que du cerveau, incapables de prendre aucune initiative propre et indépendante. Or dans l'organisme social, les organes se sentent libres, et, ce sentiment fût-il une illusion, cette illusion, comme le dit avec raison M. Faguet, « est un fait qui suffit à distinguer singulièrement un homme d'un tendon ». En réalité, s'il y a des ressemblances entre les sociétés humaines et les sociétés animales, entre l'être humain et les autres êtres dans la nature, elles ne sont qu'extérieures, de forme, et ne permettent que des rapprochements superficiels, tandis que des différences au fond les séparent qui sont au contraire essentielles.

A la suivre dans son processus de formation, la société est un fait naturel en son principe, qui, nécessaire et spontané tout d'abord, est devenu conscient, recherché, consenti dans la suite à mesure qu'il multipliait ses racines dans la réalité. Ce n'est donc pas un contrat qui l'a fondée, mais c'est un contrat qui la maintient et conditionne son dévelop-

pement. Parce qu'il ne peut lui échapper, qu'il la trouve plus commode que gênante, ou plutôt moins gênante que ne le serait tout mode d'existence en dehors d'elle, les hommes ont accepté la vie sociale. Et en effet, puisque la société n'existe que par la cohésion des forces particulières subordonnées à un idéal commun, nier le caractère contractuel de la société c'est la nier elle-même. Le seul fait qu'une collectivité vit et manifeste en elle des conditions suffisantes de stabilité atteste qu'il y a « un contrat social permanent, de plus en plus conscient de lui-même et tendant à la perfection ».

Seulement, de ce que les hommes acceptent et veulent, par une adhésion tacite, mais formelle, la vie sociale organisée, il ne suit pas qu'ils acceptent également toutes les institutions qu'elle peut être conduite à créer au cours de son évolution. A prendre la société dans le présent, nous trouvons qu'elle efface, qu'elle absorbe, qu'elle tend à complètement absorber en elle l'individu. De là des conflits dans la conscience. D'un côté, cette nécessité de fait que nous ne pouvons subsister en dehors du milieu social, et qu'ainsi nous n'avons même pas la possibilité de ne chercher qu'en nous la règle de notre conduite ; d'un côté encore, des influences mystérieuses, des attirances sourdes, des aspirations plus ou moins fortes qui toutes entraînent inconsciemment notre moi vers l'âme collective. De l'autre, comme une répugnance instinctive de la personnalité qui risque d'être

envahie, qui se sent glisser dans la négation d'elle-même, qui s'évanouit dans le sillage trompeur où l'entraîne le mouvement impétueux des phénomènes sociaux vers l'omnipotence de l'État.

Aussi, distinguant dans les modes qu'affecte la réalité, ceux qui lui sont essentiels de ceux qui paraissent accidentels ou plutôt qui ne semblent pas impliqués par les exigences profondes de sa nature, le libéral sépare la société conçue comme association d'hommes solidaires et contraints d'ailleurs de vouloir cette solidarité, — de la patrie qui est cette même société considérée dans un groupement particulier, renfermé dans des frontières définies, et s'opposant à d'autres dont il est menacé, — de l'État enfin qui est cette société vue dans l'organisation qu'elle s'est donnée pour s'administrer. Dès lors, en présence de la société prise comme simple agglomération, le libéral dit : l'individu n'est rien, puisqu'il lui doit tout et qu'il ne peut se passer d'elle. — En présence de la patrie, le libéral dit encore : l'individu ne doit être rien, car son intérêt même est de ne pas se laisser guider par ses intérêts ; l'individu n'est rien, puisque les éléments constitutifs de sa personnalité sont les mêmes qui composent l'âme vivante de la patrie. — En présence de l'État, le libéral dit enfin : la société qui peut faire de l'individu ce qu'elle veut, qui en a le pouvoir et même le droit, doit s'effacer devant lui le plus possible pour lui laisser toute l'autonomie qu'implique son développement personnel et ne la

limiter que dans la mesure toujours très restreinte où l'exige l'intérêt supérieur de la patrie.

*
* *

Au libéralisme s'oppose une doctrine qui s'accrédite facilement auprès des foules à cause du faux air de ressemblance qu'elle entretient avec lui ; elle paraît soutenir les mêmes thèses, dans les mêmes termes, avec la même chaleur de conviction et la même éloquence. La liberté ? certainement, disent les partisans de cette bizarre discipline. Mais il faut reconnaître que parfois elle peut avoir, dans des circonstances particulières, des conséquences funestes à l'équilibre des forces dans le milieu social. — La liberté, oui. — Mais son règne n'est pas assuré. Puisqu'elle est un bien à la fois pour les individus et pour la société, ne faut-il pas la défendre quand elle est attaquée, même avant qu'on l'attaque ; et si elle a des ennemis que leur passé dénonce comme devant être toujours tels dans l'avenir, ne faut-il pas les poursuivre, les détruire jusqu'au dernier pour qu'enfin l'on n'ait plus à redouter leurs entreprises et que l'humanité puisse jouir d'elle en toute tranquillité ? ...C'est le libéralisme avec des *mais*, avec des *si*, l'*anti-libéralisme provisoire* qui se reconnaît à la formule « pas de liberté pour les ennemis de la liberté ».

Mais, demande M. Faguet, où sont-ils exactement les ennemis de la liberté ? Sous la pression des intérêts matériels et la poussée de la volonté de puissance,

chaque parti, comme chaque Église, comme chaque école philosophique, au lieu d'attendre son progrès de la seule discussion, essaie de s'emparer du pouvoir pour établir un monopole au profit de ses propres idées. S'ils le pouvaient, les protestants opprimeraient les catholiques, les catholiques opprimeraient les protestants ; les libres penseurs n'auront pas de paix tant qu'il subsistera dans le monde la moindre trace de mysticisme et c'est-à-dire jamais.

— Alors il n'y a qu'à détruire toutes les religions.

— Mais on ne détruit pas les religions ; elles périssent d'elles-mêmes ou revivent des efforts qu'on fait contre elles. Et puis sont-elles vraiment responsables des discordes civiles ? Ces discordes ne se produiraient-elles pas alors que les religions cesseraient d'influencer les phénomènes sociaux ? En réalité, les hommes se battent parce qu'ils sont combattifs de leur nature, tout simplement. Enfin, elles sont utiles, nécessaires. Elles sont utiles, parce qu'elles encadrent l'individu, elles l'enserrent dans des organisations où il se sent solidaire, non au point de vue matériel, mais dans sa façon d'interpréter la valeur de l'existence, en communion d'âme, d'autres individus qui ont les mêmes traditions que lui, la même complexion morale ; et il se retrouve avec eux dans des cérémonies où tous éprouvent ensemble les mêmes impressions, dans une atmosphère très élevée qui les porte au plus haut degré d'idéalisme auquel ils sont capables d'atteindre.

— Mais c'est un danger pour la Patrie, ne le voyez-vous pas ?

— Non, je ne le vois pas, et je vois plutôt le contraire. Sans doute, s'il n'y avait qu'une religion dans un État, il s'établirait cette uniformité de tendances et de foi qui constitue le plus grand danger pour une société civilisée. Mais s'il en existe plusieurs, elles se limitent, s'aiguillonnent, se stimulent et se poussent réciproquement à être toujours plus dignes, plus pures, plus édifiantes. L'Église catholique obéit à un chef étranger ? C'est juste, mais cela ne pourrait engendrer dans les consciences des conflits de tendances où le patriotisme perdrait de sa force que si ce chef avait un pouvoir temporel. Or cet inconvénient n'existe plus. Sans doute d'ailleurs, il peut se faire qu'un homme se détache de son pays et fasse passer les intérêts de sa religion avant ceux de sa nation. Mais cela n'arrive justement que s'il n'est pas libre, si son Église n'est pas libre. Si, au contraire, la liberté de conscience et de culte est respectée, l'expérience prouve que l'Église elle-même devient nationale, qu'elle est même obligée de le devenir pour avoir prise sur les âmes.

Sans doute encore, il est de l'essence de la religion de vouloir réaliser le rêve dangereux de l'unité de foi. Mais tout d'abord, à ce point de vue, de chaque parti l'on peut dire qu'il est une religion. De plus, se proposer de la combattre, c'est se condamner à une œuvre puérile et ridicule de destruction continuelle

et indéfinie. Parti de l'intention de chasser définitivement de la réalité les puissances intellectuelles et morales du passé, on sera poussé de proche en proche à poursuivre la conscience dans toutes ses manifestations : tant que l'âme individuelle ne sera pas l'exacte photographie, c'est-à-dire la reproduction abstraite, externe et sans vie de l'âme collective représentée par le gouvernement, il y aura quelque chose à détruire. Poursuivre le rêve de l'unité morale, fût-ce au nom de l'esprit moderne, c'est provoquer cet esprit moderne à susciter perpétuellement des obstacles au but qu'on veut atteindre.

Au contraire, des courants de pensée divers et continuellement renouvelés, des religions multiples et chacune d'elles servie par une Église fortement organisée, des écoles philosophiques nombreuses et cherchant par tous les moyens à se répandre pour avoir une influence profonde et toujours plus étendue sur les âmes, ce sont là, non des raisons de craindre pour l'État, mais des signes attestant la vitalité de la nation. Sans doute ces forces morales rêvent toutes de réaliser dans le sens de leur propre doctrine l'unité de foi, mais peu importe, puisque cette unité ne peut être que l'objet d'une aspiration indéfinie vers un but impossible ; et c'est un bien, puisque l'impulsion qu'elle donne aux esprits, loin d'aboutir à elle, ne fait qu'engendrer de la diversité. Au lieu donc de vouloir étouffer ces foyers d'où, venant des efforts individuels, la civilisation va rayonner sur tout le

pays, il faut bien plutôt les protéger au moins par une neutralité bienveillante ; les aider à naître, non peut-être directement, mais en créant ou laissant se créer de lui-même le milieu le plus favorable à leur éclosion et à leur développement.

En définitive, le critérium pratique dans lequel se condensent les principes du libéralisme, c'est, du côté de l'État, qu'il doit réduire son rôle à ses fonctions naturelles, savoir : maintenir l'ordre à l'intérieur, assurer l'indépendance et le progrès du pays à l'égard de l'étranger.

Du côté de l'individu (sauf les limitations très restreintes et déterminées par les nécessités de la police et de la défense extérieure, nécessités interprétées objectivement par rapport à l'intérêt général, et non dans l'arrière-pensée de servir à tel ou tel dessein), liberté complète fondée sur cette foi que la liberté est favorable autant à l'État qui l'accorde qu'à l'individu qui s'en sert.



La liberté individuelle est une condition pour que toutes les autres puissent s'exercer, et elle consiste simplement à pouvoir faire tout ce qui ne cause à personne une gêne sérieuse, un dommage évaluable strictement. Nul n'a le droit de la violer, c'est-à-dire qu'il ne peut lui être porté atteinte qu'en vertu d'un texte précis et clair de la loi. De plus et surtout les lois doivent être faites non pour une partie de la

population, mais pour la nation tout entière ; loin de naître d'une circonstance particulière, il faut qu'elles aient pour unique raison d'être de favoriser les tendances générales et profondes de l'âme collective. Pas de décrets plus ou moins déguisés, mais des lois dans le sens vrai du mot et sans effet rétroactif.

En ce qui concerne les biens et les jouissances qui s'attachent à la possession, quel est le sens du mot liberté ? Celui qu'il a partout, savoir d'une faculté de faire ou de ne pas faire, d'un non-empêchement à poursuivre un certain but. Et c'est-à-dire le pouvoir d'acquérir et d'user et d'abuser de la chose acquise, à condition toutefois qu'elle ne soit pas un des éléments les plus essentiels de la vie nationale, ou plutôt, car toute exploitation a des répercussions sur l'économie du pays, qu'elle ne puisse à aucun moment, même en période de crise, être indispensable à l'État pour les intérêts de la défense nationale. Il suit de là que le mot de liberté ne peut s'adapter à la conception d'une propriété commune, d'une prétention collective à la propriété. Il faut dire, suivant la distinction que fait M. Faguet, « droit à » et non « droit de », la préposition « à » marquant l'aspiration vers, tandis que « de » donne l'idée d'un fait acquis. Droit à propriété signifie non le droit d'être actuellement, c'est-à-dire nécessairement propriétaire, mais celui de le devenir. Droit à l'égalité veut dire non qu'il est juste que je sois l'égal de mon semblable, mais qu'il m'est permis de tâcher à l'être, et, si je le deviens, de

pouvoir jouir de la situation que je me serais faite. On peut contester au point de vue du fond cette interprétation : nous verrons, en traitant de la question sociale, que la réalisation de l'égalitarisme supposerait un changement radical dans la nature humaine qui est la base sur laquelle repose en définitive toute l'organisation capitaliste de la société. Pour le moment, remarquons simplement que les déclarations se contredisent sur ce sujet. Déclarer l'égalité, puis reconnaître qu'il n'y aura d'autre raison de faire des distinctions entre les hommes que les vertus et les capacités, enfin protéger les propriétés individuelles au point que l'État lui-même ne peut déposséder un particulier qu'en l'indemnisant, et dans le cas de nécessité publique non jugée par l'Administration, tellement on se défie, mais autorisée par une loi, c'est ne pas vouloir que l'égalité soit et laisser deviner qu'on la considère comme impossible. La propriété individuelle est non seulement un des facteurs essentiels et indestructibles de toute vie collective organisée, mais elle est de plus une des conditions de la liberté individuelle ; « elle en est l'extension, la « dérivation, le développement, le stimulant et la « sanction ». Dans quelle mesure l'État doit-il intervenir dans les phénomènes économiques pour diminuer les inégalités qui se trouvent au point de départ de la concurrence, pour rendre plus juste l'équilibre des forces et susciter partout, en les favorisant, les bonnes volontés, c'est une question

qui rentre elle aussi dans la question sociale. Il ressort des principes du libéralisme que cette intervention ne sera tolérée que dans les cas où l'intérêt de la race et de la nation semblera l'impliquer nécessairement, et que, même dans cette hypothèse, il faudra la restreindre le plus possible, étant donné qu'elle est toujours un remède susceptible de devenir pire que le mal.

Dans le domaine moral comme dans le domaine matériel, l'intérêt de l'État est de rester en dehors de tous les intérêts particuliers et de protéger impartialement, par l'observation d'une abstention stricte, toutes les initiatives individuelles.

La liberté de penser doit être entière. Il semble qu'on ne puisse l'atteindre. Mais elle consiste essentiellement à pouvoir dire ce qu'on pense, et indirectement, on peut me contraindre à révéler mes opinions contre mon gré en m'attribuant des convictions que je n'ai pas, ou bien en donnant de mes idées une interprétation fausse avec ou sans mauvaise foi.

La liberté de parole est la condition indispensable pour que la pensée demeure calme et que l'âme ne cesse jamais d'être en pleine possession d'elle-même. A ne pouvoir s'exprimer, se défendre, s'affirmer, la conscience s'aigrit, tandis que l'esprit se fortifie par la contradiction.

La liberté de la presse est dangereuse sans doute.

Mais quel moyen de l'empêcher de nuire sans l'étouffer complètement ? Etablir un délit d'opinion ? Où commencera-t-il, où va-t-il finir ? Il ne sera jamais possible de déterminer exactement dans un texte de loi le cas qui donnerait lieu légitimement à la répression. Mieux vaut se résigner au mal en considération des avantages très réels qu'il ne laisse pas d'avoir. Et notamment, l'État est par la presse renseigné sur les fluctuations dans la conscience des masses, sur les vœux et sur les passions du peuple, sur ses besoins, et, plus que tout, il lui est nécessaire d'être informé pour prendre ses mesures conformément aux véritables tendances des faits, non, par suite d'ignorance, contre leur évolution naturelle et spontanée.

L'association est l'instrument que la liberté déjà réalisée se crée pour se défendre d'abord, et ensuite pour pouvoir développer pleinement tous ses effets. En fait, il est difficile de l'interdire sans tomber dans l'arbitraire. Personne ne conteste le droit de réunion. Or, des amis, des voisins, des hommes d'un même parti, d'une même religion, ou passionnés seulement pour un certain art, et désireux d'éprouver des jouissances esthétiques en commun, se réunissent régulièrement. Association, direz-vous. Mais vous supprimez le droit de réunion. Vous ne dites rien ? Alors, où commence l'association ? Sera-t-elle déterminée par le nombre des amis qui s'assemblent régulièrement, par celui des séances ou par leur durée, ou

par la nature des questions traitées ou par le ton de la conversation ? En réalité, vous vous mêlez encore ici de ce qui ne vous regarde pas, et vous avez tort autant que toujours, et plus, car les fédérations de volontés sont des agents de civilisation et de progrès sans lesquels la plupart des autres ne donneraient pas les résultats qu'ils peuvent fournir. Elles stimulent les individus, les distraient de leur égoïsme, les empêchent de glisser au découragement, les soutiennent et favorisent le plein essor de leur personnalité. Elles ne vous font courir aucun danger. De ce que vous êtes une association, il ne vous faut pas croire que toute association soit un État. Elle ne l'est pas, trop évidemment, lorsqu'elle est pacifique et désarmée ; et elle vous est utile puisqu'elle accroît les forces morales et matérielles dont votre puissance à vous est la résultante.

La liberté religieuse est une nécessité de fait dans tout pays où cohabitent plusieurs religions. Seulement, ici la question présente ce caractère particulier que l'individu n'est pas toujours conscient de son intérêt, que souvent c'est lui qui veut enchaîner ses destinées à celles de l'État. Dans une étude très approfondie, où il ne fait aucune concession et ne garde aucun ménagement pour les erreurs chères à ceux-là mêmes avec lesquels il sympathise, M. Faguet démontre que la séparation absolue sous le régime du droit commun et dans la liberté complète est la seule

solution du problème des rapports de l'Église et de l'État. Il semble qu'il ait eu déjà gain de cause. Mais des retours au passé sont maintenant à redouter, et il est d'autant plus urgent de les prévenir que c'est aujourd'hui que la situation nouvelle va commencer à produire les bons effets qu'on est en droit d'attendre d'elle.

Quel avantage pourrait avoir l'Église à revenir au Concordat ? Elle aurait sa vie matérielle relativement assurée ; mais ne peut-elle subsister par ses propres forces ! Sans doute, il y faut de l'initiative, de l'énergie, de l'esprit de sacrifice, bref, la foi dans sa mission. Mais si elle n'en est pas capable, si elle ne l'a pas, c'est qu'elle manque de vitalité. Elle craint d'être sous la dépendance des fidèles ? Elle craint surtout que le nombre de ses adeptes diminue ? Mais alors, dit M. Faguet, elle n'est pas une Église ; elle n'en a plus que le nom, que le décor extérieur, et, dans ce cas, évidemment, il peut lui être utile d'être entretenue, de recevoir au surplus l'estampille officielle ; mais il est indifférent qu'elle subsiste ou qu'elle disparaisse, elle n'aura plus aucune influence profonde sur les consciences, et ne sera réellement qu'une armée de fonctionnaires aux gages du gouvernement, se compromettant avec lui, finissant même par perdre tout prestige à se trouver associés, soit vraiment, soit en apparence, et l'effet est toujours le même, à toutes les misères de sa politique. La religion ne vit que de sincérité. Son intérêt exige qu'elle soit débarrassée des

demi-croyants, des demi-volontés, de tous ceux qui s'y tiennent uniquement par tradition ou par goût esthétique. Ce qui fait sa force, ce sont les vrais fidèles, et peu importe leur nombre. Leur cohésion, leur étroite solidarité, par suite sa puissance d'extension dépendent simplement de ce qu'ils ont une âme commune, et c'est-à-dire impliquent qu'il ne se glisse entre eux aucun élément étranger aux tendances essentielles de leur conscience. Lorsqu'il en est ainsi, les difficultés matérielles ne se présentent pas ou se résolvent d'elles-mêmes. Les fidèles se sacrifient naturellement, par devoir, pour soutenir de leurs ressources l'Église dont ils vivent. La dignité du prêtre serait diminuée ? Il attendrait des paroissiens le pain quotidien ? Mais c'est qu'eux-mêmes n'attendraient pas le pain des âmes. Il n'y aurait qu'un pasteur, il n'y aurait plus de troupeau.

Certainement, après un siècle de situation concordataire, en France où le fonctionnarisme a répandu dans les institutions les plus libres par essence sa mollesse, sa paralysie, son impuissance à vivre dangereusement, ces façons de raisonner surprennent et dérangent les habitudes. Mais les objections qu'elles provoquent ne sont que des formes de la peur. Pour M. Faguet, toutes les raisons qu'on invoque afin de justifier le Concordat sont précisément celles qui lui font vouloir la séparation. Le recrutement des prêtres sera difficile ? Fort bien : ils seront poussés par leur vocation, et non par des considérations exté-

rieures à la religion. L'Église sera ruinée ? Elle peut se passer de richesses. Mais il lui faut un minimum de ressources pour le culte ? Elle les aura facilement. Et si elle ne les a pas ? Ah ! dans ce cas, tant mieux. C'est qu'elle n'est pas une Église, et il est fort indifférent, il est même bon, il est même nécessaire qu'elle disparaisse.

Mais ces perspectives ne sont nulle part justifiées par la réalité. En France comme partout, il y a toujours eu une Église libre, fondant des écoles, des communautés, des missions pour la propagation de la foi. Elle n'a jamais été soutenue que par les fidèles mêmes de l'Église concordataire ; laquelle des deux a été la plus forte, la plus active, la plus pénétrante ? Celle qui précisément ne devait rien à l'État. Au surplus, la séparation était, avant même qu'on la fasse, redoutée des ennemis de la religion. Elle l'est encore aujourd'hui, davantage peut-être, et cela ne prouve-t-il pas qu'elle lui est favorable ?

Quant aux adversaires de l'Église, rétablir le budget des cultes serait inutile pour leurs desseins. Sans doute le Gouvernement reprendrait ainsi son ancienne influence sur les prêtres ; mais la force de la religion catholique n'en serait pas diminuée. A côté de l'Église officielle impuissante, molle et légèrement déconsidérée, se créerait, si elle n'existait pas, ou se développerait, car elle existe, une Église « latérale » qui concentrerait en elle, à cause de sa vitalité puisée dans son indépendance et dans ses difficultés mêmes,

toute l'âme de la communauté religieuse. Mais nous avons dissous les congrégations et nous les empêchons de se réformer ? Évidemment, j'y compte bien, dit M. Faguet. Seulement elles continueront d'exister sous une forme nouvelle ; et, gênées sans doute, à l'étroit dans les limites où il leur faudra s'enfermer, elles acquerront pourtant un surcroît d'influence et de prestige à cause de l'oppression qui pèsera sur elles.

En ce qui concerne l'intérêt de l'État, il suffit qu'il restreigne pour les associations le droit d'acquérir, afin de se trouver garanti contre tous les risques qu'elles pourraient lui faire courir ; mais il faut que cette restriction soit conçue dans un esprit de justice et de désintéressement absolu, c'est-à-dire que, loin de viser à rendre impossible l'exercice du culte, elle soit bien au contraire déterminée par rapport à lui, qu'elle respecte son organisation, qu'elle tienne compte de ses habitudes, qu'elle ne parte pas d'une appréciation arbitraire des conditions d'existence qui lui sont suffisantes, mais qu'elle se place en présence des conditions nécessaires à l'Église telles que l'Église elle-même les conçoit.

Sur la liberté de l'enseignement, libéraux et étatistes se sont toujours combattus pendant le cours du dix-neuvième siècle et luttent en ce moment avec une ardeur de part et d'autre passionnée, comme si le despotisme, à s'exercer, s'exaspérait jusqu'à ne

plus pouvoir se contenir, et parce que la liberté de l'enseignement menacée, c'est le signe que déjà la liberté n'existe plus dans les institutions, ou plutôt dans les mœurs, que les hommes n'en ont plus le goût puisqu'ils n'en sentent même pas la progressive disparition.

Le problème ne comporte que trois solutions. Et tout d'abord, le monopole.

Ceux qui le défendent sont les partisans de l'unité morale. Or nous savons que cette unité n'est pas réalisable, et que le fût-elle, l'État devrait l'empêcher par tous les moyens. Au contraire, dira-t-on, le monopole pourrait avoir l'avantage de permettre au professeur, affranchi du contrôle des parents, d'être complètement indépendant, et de devenir ainsi le foyer d'où rayonneraient des idées originales et personnelles, différentes d'un esprit à l'autre, ce qui pour la méthode comme pour le fond est la condition du progrès intellectuel. Mais, affranchi d'un côté de certaines influences en vérité gênantes, le personnel enseignant serait, de l'autre, soumis à une tutelle qui le réduirait bientôt à n'être que le transmetteur officiel et passif de la pensée gouvernementale. Dans un état de choses où son pouvoir est limité par les entreprises privées, l'État oblige ses fonctionnaires à servir d'instruments pour ses desseins. A plus forte raison en serait-il ainsi dans un régime de monopole, et d'autant plus que, de tous les agents qu'il importe le plus aux puissances de despotisme de

dominer, ceux qui lui permettent de diriger les consciences sont les plus essentiels.

La liberté de l'enseignement reste l'idéal. C'est le but qu'on doit viser, et le critérium auquel il faut se référer pour juger une mesure quelconque. Seulement, appliquée dans la réalité d'une manière complète, elle ne laisserait pas d'avoir des inconvénients. Il est nécessaire, en effet, d'éviter en général, et en particulier lorsqu'il s'agit d'éducation, les abus que peut entraîner la concurrence. Il est à craindre que, guidées par le souci primordial d'attirer à soi le plus grand nombre d'élèves, les institutions ne se laissent aller à fixer au rabais les conditions d'admission dans leurs établissements. De plus, et bien qu'au premier abord cela paraisse paradoxal, absolue, la liberté conduirait au résultat tout à fait inverse de celui qu'on aurait attendu d'elle. Il est évident que, sauf exception très rare, on peut l'affirmer en France du moins, ces maisons d'éducation seraient fondées par des associations plus ou moins rattachées à une Église. Il y aurait des pensionnats libres penseurs, d'autres catholiques, d'autres protestants, d'autres juifs, et dans chacun d'eux quel but poursuivrait-on ? Donner à la jeunesse une direction spirituelle. Bien entendu, cette direction serait exclusivement protestante ici, catholique là, libre penseuse ailleurs. Et du reste, quand la minorité réclame le droit d'enseigner, quelle est son arrière-pensée ? très évidemment de se créer une clientèle de plus en plus grande pour ses opinions et

pour sa foi. — Eh bien ! mais c'est très naturel, c'est ce que nous voulons, et vous le voulez. Ne dites-vous pas vous-mêmes que l'enseignement ne peut être neutre ; qu'à vouloir se neutraliser, ce qui d'ailleurs est impossible, il devient nul ? Vous tenez seulement comme nous à ce que le père de famille puisse confier son enfant aux maîtres qui ont leur confiance et sont en harmonie de tendances avec lui. — Oui. Mais, tout d'abord, il suffit que les particuliers aient le droit d'enseigner, et que ce droit ne soit pas gêné par aucune restriction, qu'il soit sans condition. Ensuite, il faut songer aux parents qui, vivant complètement en dehors de toute confession religieuse et de tout parti politique, veulent assurer à leurs enfants une éducation aussi neutre, aussi libérale que possible. De tous, l'État est le mieux placé pour la donner. Sans doute, l'influence du gouvernement se fera sentir ; il y aura des méthodes et des doctrines officielles à telle époque, et mal vues à telle autre. Mais cette ingérence de la politique dans l'école peut être combattue par d'autres moyens. C'est une question à résoudre, ou plutôt un aspect de celle que nous nous poserons : comment assurer la liberté des fonctionnaires dans un régime de suffrage universel. Dès maintenant, remarquons que le professeur est en général jaloux de son indépendance. Son désir est d'être affranchi de toute contrainte extérieure à ses idées. Surtout s'il est délivré de l'obsession des fa-
veurs, et une fois modifiées les conditions actuelles

de l'avancement, sa conduite à l'égard de ses élèves sera dominée par des scrupules de conscience. Au fond, ceux qui veulent exclure le rôle de l'Etat, raisonnent de la liberté comme ils le font lorsqu'ils critiquent le monopole. Ils ne remarquent pas, en outre, que refuser à l'État le droit d'enseigner, c'est établir le monopole au profit des protestants, des catholiques et des libres penseurs. Mécontent de la pression qu'il subira dans l'institution X., le professeur n'aura pas la ressource de pouvoir entrer dans l'institution Z. dont il est exclu pour toujours par le seul fait d'avoir appartenu à la première. Dès lors il deviendra passif, timide, inquiet, et comme la tiédeur dans les convictions sera mal vue, le meilleur, le plus tolérant, le plus impartial deviendra fatalement un chaud partisan souvent sincère, plus souvent peut-être hypocrite, et ce serait terrible, des passions qu'on lui aura enjoint d'inspirer. Il est vrai que par peur précisément de cet esclavage, les caractères indépendants, quelles que soient leurs préférences et leurs dispositions particulières, ne se feront pas professeurs. Comment se recrutera donc le personnel enseignant ? Parmi les esprits exaltés qui mettront leurs fonctions au service de leurs passions, parmi les faibles et les inconsistants, parmi les imbéciles surtout, car tout homme intelligent est par cela seul un homme libre.

De même que les écoles privées sont utiles à l'Université, de même l'Université est utile aux écoles

privées. La concurrence est l'indispensable garantie de la liberté, c'est-à-dire la condition des efforts vers le mieux dans une saine émulation, du progrès en un mot, et dans cette question de l'enseignement, on voit que le rôle de l'État, loin d'entraver ou d'aller à étouffer l'initiative individuelle, la sert.

*
* *

Telles sont dans leurs grandes lignes les formes particulières sous lesquelles, dans toute société organisée, peut se satisfaire le besoin que l'homme a de la liberté. Et toujours il l'éprouve, ce besoin. Si parfois il semble ne pas le ressentir, c'est que, dépendant d'un côté, de l'autre il domine, et la tyrannie qu'on exerce rend souvent insensible à celle qu'on subit. D'ailleurs, si tout le monde ne s'abandonnait pas à cette faiblesse, à cette complaisance envers les tendances du moi qui vont à réprimer celles d'autrui, pour apaiser en leur obéissant les frémissements de la volonté de puissance, la liberté qu'on veut avoir, on l'aurait, parce qu'elle est la condition la plus essentielle de la vie tant sociale qu'individuelle. Par quoi réprimer et contenir ce débordement de l'égoïsme personnel inconscient de ses véritables intérêts ? Par la liberté.

Seulement, nous ne devons pas interpréter la liberté d'une manière subjective et la faire dépendre de nos conceptions particulières. Sans doute tout le monde

veut en être le partisan, et tout le monde parle en vue de l'universalité des hommes. Mais il y a deux façons d'être objectif : l'une, qui consiste à limiter la portée de son jugement à soi-même ; et l'autre qui consiste à juger pour autrui. Dans les deux cas, je montre bien un égal souci de mon voisin ; mais dans le premier, je respecte sa personnalité ; dans le second, je suis tout prêt à le mettre hors la loi s'il ne pense pas comme moi. C'est de la liberté que se réclame l'individualiste qui se débarrasse de ses devoirs et des personnes dont la disparition sert ses intérêts. C'est d'elle aussi que s'autorisent les politiciens, qui n'en parlent toujours qu'avec des listes de proscriptions dans les mains. Dès qu'on subordonne tout à une certaine représentation absolue de la vie individuelle ou de celle du corps social, c'est-à-dire à ses opinions personnelles, on se croit naturellement le droit de détruire tous les obstacles qui s'opposent à sa réalisation. Et c'est ainsi que, par amour de la liberté définitive et pour établir son règne universel parmi les hommes, on installe la tyrannie, sans doute provisoire, la tyrannie jusqu'au moment où tout le monde voudra bien consentir à concevoir la liberté comme on la conçoit, ce qui grossit aussitôt le nombre de ceux qui se sont résignés à être tyrans comme on l'est soi-même.

Le libéral est celui qui pousse la passion de la liberté jusqu'à la limiter de manière à la rendre efficace et possible dans les faits. Pour lui, la liberté politique

n'est jamais un but, mais seulement un moyen pour assurer les libertés particulières et définies par un objet propre.

Mais d'autre part, il ne faut pas, dit M. Faguet, considérer comme liberté cette licence des mœurs, ce relâchement de la discipline et cette diminution du sentiment de la hiérarchie, qui sont dus à l'affaiblissement des forces morales chargées d'assurer et de maintenir l'ordre au sein de la collectivité, comme aussi de la synergie sociale, en considération des menaces contenues dans la seule existence de l'étranger. Dans un régime où, par suite d'une paralysie prolongée du pouvoir central, rien ne s'opposerait plus à l'expansion spontanée des tendances individuelles, il n'y aurait pas de libertés. Ce serait le règne du caprice, donc des passions, donc de la violence et de la tyrannie du fort sur le faible, de la masse sur l'homme isolé. La liberté suppose l'autorité. La vraie liberté n'est pas celle qui naît de l'impuissance de l'État, mais celle au contraire qu'il donne lui-même dans le temps où il serait capable de la refuser. L'individu libre implique l'État fort, comme l'État fort implique l'individu libre.

Ici, M. Faguet a dû se poser à lui-même une objection qui tient au caractère original que prend dans sa pensée la doctrine libérale. En théorie, la force de l'État est une condition de la liberté. Mais en pratique, n'est-ce pas le contraire ? Sans doute, il est de son intérêt de permettre aux personnes qui le constituent de se

développer pleinement. Mais veut-il le connaître, et le connaissant, voyons-nous qu'il le suive ? La volonté générale, la pure Raison que Rousseau rêvait pour son législateur, n'existe pas. En fait, la société considérée comme dirigée par un organe central se confond avec le gouvernement, et le gouvernement, c'est une assemblée d'hommes de tous points semblables aux autres, des composés de passions et d'appétits. Dans ces conditions, n'est-il pas dangereux de dire à la société : vous avez tous les droits, l'individu n'en a pas ? Mais si je n'ai pas de droits, comment aurai-je des libertés ?

M. Faguet se trouvait en face d'une alternative : ou poser le droit de l'homme, et c'était fonder l'individualisme, ou poser celui de l'État ; ou permettre à l'individu de discuter tous ses devoirs, et finalement de se refuser à les remplir, ou donner à l'État la faculté de le contraindre au nom de l'intérêt général. D'un côté, pas de limites au mal, car la force collective qui peut faire violence aux particuliers est une résultante des forces individuelles ; de l'autre, au contraire, un problème difficile à vrai dire, délicat, complexe infiniment, mais résoluble dans une certaine mesure, consistant à découvrir les moyens pratiques de dresser des barrières contre l'absolutisme. Quand vous libérez l'individu, quel obstacle pouvez-vous mettre aux abus qu'il fera de la liberté ? Quand vous libérez l'État, vous pouvez l'arrêter dans ses aspirations au despotisme en lui opposant l'individu.

C'est ainsi que parti de la négation du droit de l'homme, M. Faguet s'est trouvé conduit à la rétablir. Il faut bien s'entendre : si l'État était dirigé par la raison, si le gouvernement considéré comme la conscience de la nation était exempt de passions, il suffirait de les laisser se développer spontanément ; l'harmonie des intérêts particuliers et de l'intérêt général se réaliserait d'elle-même. Mais il lui arrive le plus souvent de servir ses appétits et sa volonté de puissance tout en paraissant accomplir son devoir. Donc, en théorie, l'État peut supprimer toutes les libertés. En pratique, il est dangereux qu'il puisse le faire, et il est juste qu'on l'en empêche comme s'il n'agissait pas dans les limites de son droit. Aux dangers de l'individualisme, M. Faguet a opposé le droit de la société ; aux dangers de l'étatisme, il oppose le droit individuel, et ces deux moments de sa pensée s'appellent l'un l'autre conformément à la logique des faits.

D'une part, nous sommes maintenant conduits à examiner l'organisation politique de la société. Cette organisation doit répondre à la double préoccupation suivante : assurer la prédominance de l'intérêt supérieur de la patrie sur les desseins des volontés particulières et en même temps prévenir les empiétements de l'État sur les libertés nécessaires non seulement à l'individu, mais avant tout à l'État lui-même.

D'autre part, ces libertés n'existeront que par la volonté de l'individu. Il faut qu'il les revendique, qu'il les obtienne par son effort patient et tenace, qu'il

les défende contre les puissances de despotisme que contient latentes en lui tout gouvernement. Pour qu'il soit capable de mener cette lutte indispensable, il doit tout d'abord croire à son droit. Fausse en soi, la notion du droit de l'homme devient juste, quasi juste, dirait peut-être M. Faguet, parce qu'elle est impliquée par les conditions de l'action. Il faut même qu'elle soit plus qu'une simple idée. Trop de faits lui font obstacle. N'intéressant que l'intelligence, elle resterait sans influence sur les volontés. Il faut qu'elle devienne une passion, un article de foi, que l'homme croie en elle d'une manière aveugle et impulsive pour qu'il aille au bout de la poussée qu'elle provoquera. Sans doute, à elle seule, cette croyance serait dangereuse ; mais, associée dans l'âme au patriotisme, elle ne peut être que féconde et pour le progrès individuel et pour le progrès de la collectivité. Ainsi, tandis que le libéralisme était en théorie subordonné au patriotisme, sur le terrain de la vie, ils s'impliquent l'un l'autre réciproquement.

Mais il doit de plus avoir foi dans la liberté. Il faut qu'il se persuade profondément que dans ces matières le mal se guérit de lui-même, et qu'à vouloir lui imposer un remède du dehors, on ne fait que l'aggraver en répandant au surplus, au-dessus du mouvement spontané des événements quotidiens, une atmosphère impure, étouffante, et singulièrement malsaine. Au fond, la coordination et l'harmonie des forces particulières n'est difficile qu'à cause précisé-

ment de l'extension du rôle de l'État au delà de ses frontières naturelles. Combien de problèmes se posent au législateur qu'il est incapable de résoudre et qui s'évanouiraient au frottement régulier, permanent, nécessaire des phénomènes économiques et sociaux dont la production doit être, et dont la poussée, jaillie du devenir de la nation, saurait bien éliminer par elle-même tous les obstacles qu'elle rencontre sur son chemin ?

V

PROBLÈME POLITIQUE.

En ce qui concerne l'organisation politique de la collectivité, toute la pensée de M. Faguet procède de cette idée que la souveraineté nationale n'est pas, comme le croyaient les révolutionnaires de 89, une garantie suffisante des droits de l'homme, et que même elle peut se retourner contre eux, aussi paradoxal que cela semble ; et d'autre part, que s'il est nécessaire de protéger les libertés particulières contre les empiétements du pouvoir, il ne faut pas concentrer toutes ses défiances sur le gouvernement comme l'ont fait les Constituants de 75, car de cette manière on le paralyse, ce qui devient une cause de faiblesse pour l'Etat, et on déplace simplement l'autorité sans l'avoir limitée.

Et tout d'abord, la souveraineté nationale.

Tous les démocrates, issus de Rousseau et de la

Révolution française, la considèrent comme forcément libérale. Ils se disent : tout pouvoir émane de nous, toute autorité n'existe que par nous ; pour qu'il y ait du despotisme dans l'Etat, il faudrait donc que nous fussions despotes contre nous. J'aime la liberté en tant qu'administré, pourrais-je la combattre en tant qu'administrateur, puisque administrateur et administré sont une seule personne qui n'est autre que moi-même ? Évidemment, répond M. Faguet, cela paraît bizarre, illogique, mais pour cela même c'est très humain ; et qu'il en soit ainsi, nous en avons des preuves surabondantes sous les yeux dans les événements les plus simples observés au jour le jour.

L'erreur qui fausse toutes les conceptions, depuis qu'elle s'est infiltrée dans les esprits grâce à son apparence spécieuse de vérité rigoureusement démontrée dans une suite de déductions serrées et déroulées avec une tranquille confiance qui, par elle seule déjà, suffit à éveiller un commencement de certitude, cette erreur la plus dangereuse, d'où proviennent tous les vices de notre organisation politique, consiste à croire que le fait pour l'électeur de nommer son représentant est identique à celui de se gouverner soi-même. Évidemment, dans une entreprise ou une administration privée, il ne cesse jamais d'y avoir identité complète entre le directeur ou le patron propriétaire et son délégué. Et encore faut-il observer que c'est à l'expresse condition que la personne de qui doit provenir en droit toute initiative soit compétente, active, sou-

cieuse de ses intérêts et ne manque pas un instant d'exercer sur sa maison la surveillance la plus minutieuse et la plus constante. Dans le cas contraire, il ne tarde pas à y avoir sous une forme plus ou moins sourde usurpation d'autorité. Dans une démocratie où il s'agit de diriger la nation tout entière et les intérêts généraux de la société, cette usurpation se produit partout et toujours. Je nomme le pouvoir chargé de me gouverner, mais il n'y a plus un seul gouvernant, il y en a deux ; je me suis dédoublé ; la seconde partie de moi-même, c'est un individu extérieur à moi, différent de moi, ayant des intérêts distincts des miens et qui ne m'est rattaché que par un lien très lâche que je serre pendant deux semaines tous les quatre ans, ne pouvant rien le reste du temps pour l'empêcher de se détendre.

A ces inconvénients serait-il possible de remédier par le gouvernement direct ? Mais il ne supprimerait pas la distinction du mandataire et du mandant. Qu'on fasse voter la loi directement par la nation, il faudra que quelqu'un d'autre qu'elle la prépare, et cela seul suffirait déjà pour paralyser son influence ; de plus son vote ne pourrait porter que sur l'ensemble du projet, et comme le dit M. Faguet : « Dès qu'on ne peut entrer dans le détail des lois qu'on vote, ce vote n'est pas un acte législatif, mais un plébiscite politique » ; enfin qu'on lui donne à élire le président de la République, les fonctionnaires et les magistrats, on maintient les vices d'organisation qu'on voulait corriger.

Jugée non dans l'abstrait, mais dans la forme où elle se réalise, la souveraineté nationale est un idéal qui ne peut trouver ses moyens d'application qu'à condition de renoncer en une certaine mesure à lui-même. Le but est d'obtenir de la nation la représentation la plus fidèle possible, que les autorités chargées de la diriger le fassent comme elle le ferait elle-même ; et dès lors ce n'est pas le procédé d'élection qui importe, c'est le résultat obtenu. Poser en principe que tout pouvoir doit dériver de la personne tenue d'obéir, c'est établir l'individualisme, et la société demande au contraire que l'intérêt particulier s'efface devant l'intérêt général. La souveraineté nationale n'implique le suffrage universel que si par le suffrage universel on obtient vraiment la souveraineté nationale, c'est-à-dire non « à priori » le gouvernement du peuple par lui-même, mais celui de la collectivité consciente de ses véritables tendances par l'autorité la plus propre à les servir. Aussi, loin de prendre son point de départ dans une certaine conception théorique, tout abstraite, des rapports logiques entre les termes pensés abstraitement de l'Etat et de l'individu pour de là déterminer par une déduction toute formelle les institutions sociales, M. Faguet se place en présence de la nation considérée dans la réalité comme un être collectif ayant ses lois et obéissant aux nécessités de son devenir pour en induire les moyens pratiques de réformer l'état de choses existantes.

Et avant tout, les hommes qui participent à la direction des affaires publiques doivent être compétents. En quoi consiste la compétence? Ordinairement, on l'envisage plutôt au point de vue professionnel, comme désignant une aptitude immédiate et déjà réalisée qu'on a d'accomplir une certaine tâche, et dans ce cas elle se confond en quelque sorte avec la spécialité. Mais, nécessaire, elle n'est jamais suffisante. Pour bien remplir un devoir quelconque, il faut non seulement avoir la connaissance technique de son objet, mais être doué de certaines dispositions naturelles et posséder en outre des qualités morales sans lesquelles les capacités et les talents ne donneraient pas les résultats qu'on en attend.

Prenons le législateur : il doit être informé. Mais en quel sens? Sans doute, il est nécessaire qu'il ait approfondi la science juridique ; mais il doit avoir étudié non moins profondément la nature du peuple pour lequel il rédige la loi, son tempérament, ses mœurs, son esprit général, afin d'aller dans le sens de ses destinées, au lieu de les contredire au nom de principes abstraits sans rapport avec sa vie. Il doit être modéré ; c'est la condition de son impartialité, de son désintéressement, de son calme, de sa prudence, de l'objectivité de son jugement. « Il faut que le législateur fût dans le peuple comme la conscience dans le cœur de l'homme, connaissant toutes ses passions, connaissant toute leur étendue, connaissant toute leur portée, ne se lais-

« sant pas tromper par leur prestige et leur hypo-
« crisie et leurs déguisements ; tantôt les combat-
« tant de front, tantôt les combattant les unes par
« les autres, tantôt favorisant un peu l'une aux dé-
« pens d'une autre plus redoutable, tantôt cédant du
« terrain, tantôt en regagnant ; toujours adroit, tou-
« jours habile, toujours modéré ; mais ne se laissant
« par ses ennemies naturelles, ni entamer, ni intimi-
« der, ni amuser, ni circonvenir, ni conduire ; il fau-
« drait même, pour ainsi parler, qu'il fût plus con-
« scientieux que la conscience, puisque la loi qu'il fait,
« il ne peut pas tout à fait oublier que, s'il la fait pour
« les autres, il la fait aussi pour lui, et qu'à ce qu'il
« décrète aujourd'hui il va obéir demain. Il doit donc
« être exactement, littéralement désintéressé, ce qui
« lui est plus difficile qu'à la conscience qui n'a au-
« cune peine à se donner pour cela. »

Un tel législateur est évidemment une limite idéale qu'on ne peut avoir l'illusion d'atteindre. Mais on doit au moins essayer de s'en approcher. Y parvient-on par le suffrage universel ?

Des mœurs politiques contemporaines, M. Faguet trace un tableau très humoristique où, d'une plume acerbe et exaspérée, il caricature ces candidats besogneux qui mendient les suffrages ; ces électeurs inconscients et stupidement intéressés qui mendient des faveurs et se nourrissent de promesses ; ces députés qui mendient de tous côtés, hypnotisés par l'idée fixe de leur réélection, vivant quatre ans à

guetter le moindre battement de cœur des gens de « la circonscription » ; ces hommes de grand mérite souvent, obligés comme les autres de flatter les passions populaires et se livrant dans les luttes électorales à des promiscuités répugnantes ; et ces consciences scrupuleuses, en vérité, mais hésitantes, troublées par cette atmosphère de corruption, et sollicitées par les perspectives d'avantages toujours précieux et parfois nécessaires sinon pour elles, du moins pour les parents, pour les amis, pour ceux dont on a charge d'âme, et, dans ce cas, les concessions aux contingences et les accrocs aux principes de morale sont plus faciles et les remords plus légers. Toute la politique n'est qu'un vaste marché où l'on est esclave et de ce qu'on donne et de ce qu'on reçoit. Elle devient un objet de mépris pour les honnêtes gens, et n'est qu'une carrière, sauf exception, pour tous les autres. C'est un foyer de démoralisation générale.

Ici tout le monde est d'accord, sauf ceux qui bénéficient des vices dont la société pâtit et dont le régime se meurt. C'est sur les causes du mal et sur les remèdes à employer qu'on se divise. La question qui se pose est de savoir si le suffrage universel est bon en soi, si les effets funestes auxquels il conduit sont dus non absolument à lui, mais au mode de scrutin d'arrondissement par exemple, auquel cas il faudrait seulement chercher entre tous les modes de scrutin possibles celui qui présenterait le plus d'avantages et n'aurait que le minimum inévitable d'inconvénients.

M. Faguet pense que tous les systèmes imaginés jusqu'à maintenant auraient dans la pratique tous les défauts de celui qu'ils remplaceraient, et de plus, en auraient d'autres aussi graves qu'au contraire il semble ne pas avoir. Le but qu'on veut atteindre, c'est l'exacte représentation des minorités. Or considérons le scrutin de liste sous sa forme générale tout d'abord : à supposer toute la France ne formant qu'une circonscription électorale, seule la liste de la majorité sera élue. Il en est de même dans le cas des circonscriptions particulières, seulement d'une manière moins sensible, moins évidente. Et quant aux formes sous lesquelles se présente ce scrutin, dès qu'on veut corriger sa dangereuse imperfection, le vote cumulatif, système le plus pratique, le moins arbitraire en apparence, le plus simple, aura pour conséquence de diminuer encore le nombre des mandats que pourraient obtenir les partis de la minorité. En effet, il suppose que les électeurs s'entendent pour reporter leurs voix sur tels ou tels candidats au lieu de les disperser. Il faudrait donc qu'on se basât sur des données positives pour fixer le nombre des noms vers lesquels il conviendrait de diriger tous les suffrages, et ces données seraient naturellement les résultats des élections précédentes. Oh ! sans doute modifiés en considération des mouvements d'opinion provoqués par les événements. Mais ces modifications seraient toujours hésitantes, incertaines, et qu'on y réfléchisse, influencées par les intérêts particuliers. Qu'on veuille

bien croire que les candidats sortants ou ceux qui seraient chers au comité se montreraient toujours sceptiques sur les progrès de leur parti, puisque moins nombreux paraîtraient devoir être leurs électeurs et plus ils auraient des chances d'être élus. Ainsi le suffrage universel perdrait de sa spontanéité. Ce qu'il a de bon, c'est justement qu'il réagit aux excitations qui lui viennent des faits. On veut supprimer cette réaction précisément et assurer à la politique une certaine continuité. Mais si la politique est mauvaise et funeste à l'Etat, vous ôtez à la nation la possibilité de se révolter et d'indiquer par là que l'interprétation donnée de ses volontés par les pouvoirs publics est contraire à ses véritables tendances. Vous la paralysez, vous l'asservissez plus que jamais à la représentation d'elle dont la seule raison d'être c'est qu'elle l'accepte, et qui perd tout droit de la diriger dès qu'elle ne le veut pas. Enfin ce qui condamne le scrutin uninominal, c'est qu'il favorise les intérêts particuliers, c'est qu'il efface les conflits d'idées devant les personnalités. Toutes les élections ne sont que des questions de personnes. M. X. plaît plus que M. Z. et ces sympathies individuelles décident des destinées du pays. M. X. promet plus que M. Z., et c'est la surenchère électorale, le point de départ de toutes les calamités du parlementarisme qui ne sont pas essentielles au régime parlementaire. Soit. Mais qu'obtenez-vous du changement ? Vous avez remplacé l'individu par un certain groupe d'individus. A

l'électeur indépendant, supposons-le, vous avez substitué le comité dont votre système ne peut se passer. Remarquez d'abord que dans le scrutin uninominal il existe déjà ce comité ; il existe et on s'en plaint, et tout le monde s'en plaint, y compris les candidats qui parfois s'en plaignent plus que personne. Or les limites aux inconvénients qu'il a consistent précisément dans ces considérations de personnalités que vous combattez. Malgré tout l'électeur se trouve en présence d'hommes qu'il connaît, qu'il a vus de près, qu'il peut juger lorsqu'il s'en donne la peine, et cette critique personnelle est pour le moins une certaine barrière à la pression ou des autorités ou de l'homme de confiance des candidats. Il est vrai que vous comptez contenir et surveiller le comité par le parti qui, lui, n'obéirait qu'à des préoccupations générales, tandis que l'individu se laisse toujours guider plus ou moins par des tendances personnelles. Mais encore ici l'on est dupe d'une illusion qui consiste à considérer le changement d'institutions comme supprimant forcément les vices d'organisation qui motivent ce changement même. Qu'on regarde ce qui se passe actuellement dans les partis. Est-ce qu'ils ne sont pas dirigés par des comités, élus sans doute, mais composés toujours des mêmes hommes les plus influents, les plus en vue, qui par là sont indépendants, presque sûrs de voir leur mandat renouvelé, et dans une certaine limite, à la condition simplement de suivre toujours en gros une même direction, peu-

vent manier les intérêts de leur groupe de façon qu'ils servent avant tout leurs ambitions propres.

En somme, en remplaçant le scrutin uninominal, on voulait rendre le suffrage universel plus moral, et l'on aboutit aux résultats contraires. Admettons l'hypothèse que, sous l'influence d'autres causes extérieures plus ou moins à la politique, il s'introduise plus de moralité dans les mœurs, que la conscience individuelle s'épure et s'élève, qu'une certaine passion pour l'idéal remplace peu à peu les appétits individualistes qui dominent les personnalités dans notre siècle utilitaire : avec le scrutin uninominal, le suffrage universel s'en ressentira tout de suite. Au contraire, par le scrutin de liste, vous empêchez cette répercussion du progrès moral sur la marche des affaires publiques. Non que M. Faguet soit le partisan décidé du *statu quo*. Au contraire, il souhaiterait qu'on trouvât un mode de scrutin qui fût « bon », et du reste, dit-il, « j'accepte n'importe lequel, le plus mauvais constituant, j'en suis sûr, un progrès sur la brutalité du système actuel » ; seulement il veut prévenir contre l'enthousiasme exagéré qu'on montre pour certaines réformes, et comme toujours poser la question sur son véritable terrain.

Il est bien remarquable, en effet, qu'on veuille réformer les mœurs politiques et qu'on s'en prenne uniquement aux institutions. Au fond, ici comme partout, la secrète pensée de M. Faguet, c'est que toutes se valent. Les différences de valeur à établir entre

elles, proviennent non d'elles-mêmes, mais de ce que par elles on veut contredire l'action de la nature humaine. Si vous préférez la République à la Monarchie, c'est que vous avez eu des monarques mauvais en général, c'est que l'homme est plus souvent mauvais que bon. Eh bien ! ne sera-t-il pas tel sous un régime quel qu'il soit ? Changez-le tout d'abord, et pensez-y bien plutôt qu'à modifier l'organisation de la société. De même le scrutin uninominal est déplorable ; mais il l'est parce que l'électeur est aveugle, dominé par ses passions, esclave de ses appétits immédiats, et qu'au surplus il aime à se battre toujours et sous n'importe quelle forme. Remplacez le scrutin d'arrondissement par le scrutin de liste, et vous n'avez rien fait. Mais essayez de modifier les hommes, de les rendre un peu meilleurs, un peu moins méchants plutôt, et vous aurez fait quelque chose et même beaucoup. Transformer les mœurs, et pour cela transformer au préalable les conditions d'existence morale de l'individu, voilà la première solution de tous les problèmes sociologiques.

En ce qui concerne la question qui nous occupe, il en est une seconde. Puisque, quoi qu'on fasse, le suffrage universel aura toujours dans une certaine mesure les défauts qu'on attribue faussement à telle forme particulière sous laquelle il s'exprime, ne conviendrait-il pas de le supprimer tout simplement ? Non, répond M. Faguet, car il est utile et nécessaire au gouvernement et au législateur pour être rensei-

gnés sur l'état de l'opinion publique et pouvoir adapter leurs desseins et leur conduite aux mouvements de l'être collectif toujours engendrés sous l'excitation des faits extérieurs par les véritables tendances de la nation. De plus, cette suppression serait impossible en France. Le droit du peuple à se donner la loi qu'il suit, à voter les impôts qu'il paie, est tellement ancré dans les habitudes que désormais on peut considérer comme vaine toute tentative pour le détruire. Enfin supprimer le suffrage universel, ce serait écarter la nation même des affaires publiques, ce serait conduire l'individu par conséquent à s'en désintéresser. C'est la raison pour laquelle le patriotisme a diminué pendant le dix-huitième siècle. Deux causes peuvent le ruiner dans la conscience : l'excès et le manque de participation à tout ce qui concerne les intérêts généraux. Se préoccuper trop et ne pas se préoccuper du tout de l'Etat, c'est s'en détacher, c'est arriver à ne plus se sentir une partie intégrante de lui, c'est l'effacer dans l'âme progressivement jusqu'à ce qu'il n'y ait plus en elle que l'amour et le souci du moi. Pour que le patriotisme soit vivant en nous, il faut que nous sentions la patrie près de nous, et aujourd'hui du moins elle ne nous est sensible, présente, que si nous pouvons exercer une influence plus ou moins directe sur ses destinées dans la vie pratique de chaque jour.

Pour résoudre ces difficultés, il reste à poser le principe que les pouvoirs publics ne procéderont pas

uniquement du suffrage universel, et sur ce point les mesures proposées par M. Faguet sont extrêmement intéressantes. Aux représentants élus par le peuple, il voudrait qu'il en fût adjoint d'autres qui ne tiendraient pas de lui leur mandat et qui par suite seraient indépendants dans la mesure la plus large possible de toute influence extérieure. Le raisonnement de M. Faguet est celui-ci : Vous voulez que la nation se gouverne et s'administre elle-même. Fort bien. Seulement l'individu, l'âme collective ne se laisse que rarement diriger par la raison, et le suffrage universel obéit surtout aux passions. Le moyen de combattre l'action des passions, c'est d'introduire dans cette délégation nationale un élément qui soit le plus possible déterminé par la raison, qui soit comme la conscience collective toujours présente et toujours agissante. Comment cet élément pourra-t-il être constitué ?

M. Faguet n'est pas partisan de l'inamovibilité : aucune fonction, dit-il, ne doit être « une retraite » ; bien au contraire, ce qu'il veut obtenir de ce nouveau contingent de parlementaires, c'est plus de sagesse dans l'édification des lois et dans l'administration, plus de compétence, plus de savoir, plus de régularité, plus d'équilibre, plus de libéralisme. Mais ces résultats ne seront obtenus que si le représentant non élu reste toujours digne de la confiance qu'on a mise en lui. S'il faut qu'il soit assez stable pour ne pas se soucier de conserver sa place, il serait dangereux

qu'il le fût trop, car il deviendrait alors un principe d'arrêt, c'est-à-dire de recul. Il ne faut pas que le législateur « vieillisse », tandis que tout autour de lui se transforme sans cesse. Ses qualités finiraient par n'être que des défauts s'ils allaient contre le sens même du devenir social.

Le seul système est celui de la cooptation. Comme le dit M. Faguet : « Les gens satisfaits ne sont pas envieux ». Les délégués du suffrage universel n'auraient dans leur choix aucune appréhension par rapport à leurs fonctions. Au surplus, les membres d'un groupe ont l'esprit de corps qui n'est pas sans être fait beaucoup de vanité. Le Parlement appellerait donc à lui des savants, des historiens, des juristes, des sociologues, des administrateurs, des statisticiens, et c'est de tels éléments que les Chambres ont besoin, car elles sont avant tout des comités d'étude où l'on doit s'adonner à un travail réfléchi, consciencieux, documenté. Or de tels hommes, jamais le peuple ne les élirait, ils n'ont aucune espèce de commerce avec le Forum, ils sont entièrement inconnus de la foule qui les ignore complètement.

Seulement il ne faudrait pas que ces représentants de la nation non issus d'elle directement pussent déplacer la majorité ; et ici l'on ne peut s'empêcher de faire à M. Faguet des objections : Si comme vous le voulez, les députés choisis ne sont pas en état de contrebalancer la volonté des autres, quel résultat comptez-vous obtenir de votre réforme ? D'après

vosre raisonnement, ils ont d'abord pour but d'apporter leur compétence, mais aussi, mais surtout de mettre une sorte de frein non au progrès voulu par le devenir social, mais à celui que désire le peuple sous l'influence de ses passions. C'est donc que les députés élus sont des délégués des passions populaires, et, à cause de cela, vous voulez limiter leur pouvoir. Or, en fait, vous ne le limitez pas. Sans doute les Chambres contiendront plus de valeurs, plus de compétences et technique et morale; mais maintenant ce ne sont pas les talents, ce ne sont même pas les hautes consciences qui leur manquent, mais bien la volonté de les écouter, de les suivre, de leur accorder un certain crédit, de leur laisser même la facilité de parler. Vos vingt-cinq députés choisis, que pourront-ils contre les deux cents députés élus ? Soyez persuadé qu'ils seront réduits à faire des discours, et qu'ensuite ils se résigneront à ne rien faire du tout lorsqu'ils seront sûrs que c'est inutile.

Cette objection que M. Faguet s'est certainement posée prouve simplement que dans sa pensée cette réforme est solidaire de plusieurs autres grâces auxquelles, vaine en soi peut-être, elle serait susceptible d'une certaine efficacité, et ces autres auraient pour effet précisément de purifier la délégation procédant du vote populaire. Par la cooptation, M. Faguet prend des précautions contre les entraînements auxquels conduit le suffrage universel. Mais elle n'y parviendra que si préalablement le suffrage universel est

amélioré, et c'est à cela que tendent les mesures suivantes :

En premier lieu, il convient d'accorder aux femmes le droit d'être électeurs sinon celui d'être éligibles, qui peut avoir à d'autres égards des inconvénients. Bien entendu, si même il ne devait en résulter aucun avantage nouveau pour la société, il n'en faudrait pas moins accomplir cette réforme qui n'est d'ailleurs que l'application intégrale d'un sens de la constitution : sa pensée fondamentale est que nulle autorité n'est légitime lorsqu'elle n'a pas sa source dans celui-là même qui doit s'y soumettre et l'accepter. Les femmes subissent la loi, donc elles doivent participer à sa confection. Et au surplus, quelle raison pouvez-vous trouver de vous y opposer ? « Cet affreux traîne-savates qui passe est électeur, et votre mère, votre femme, votre sœur ne l'est pas » ! Mais on voit bien, par contre, les nombreux motifs pour lesquels il est bon, il est urgent de leur donner dans l'État le rôle qui leur revient. La femme est plus sérieuse que l'homme, entendez qu'elle prend plus au sérieux les choses qui demandent à ne pas être traitées légèrement. Elle a plus de constance dans la poursuite de ses projets, plus de ténacité que l'homme, plus de « mémoire ». Enfin, elle contribuerait excellemment à introduire dans les mœurs politiques cette moralité qui est la condition primordiale du succès de toutes les réformes.

En second lieu, puisque tout le mal du suffrage

universel vient de ce que les candidats tiennent tellement à être élus ou réélus, ce qui leur fait céder aux caprices, aux fantaisies et à l'égoïsme aveugle des électeurs, pour cela même esclaves du pouvoir qu'ils créent et qu'ils soutiennent, supprimez les avantages soit réels, soit illusoires et surtout quand ils sont illusoires, qui font précisément qu'on tend si ardemment, si passionnément au mandat électoral. Que la politique devienne vraiment une fonction sociale, et cesse d'être une « carrière », qu'elle soit tenue par tout le monde pour ce qu'elle est réellement : la tâche la plus difficile, la plus délicate, la plus grave, celle qui, loin d'ouvrir l'accès à tous les plaisirs et à toutes les jouissances caressées par l'imagination passionnée, demande à l'avance et demandera toujours un constant effort pour se rendre meilleur et plus sage afin d'être capable de ne jamais oublier ni méconnaître l'intérêt public sous les impulsions ardentes du moi. « Travailler dans un siècle et jouir dans un autre », telle est la devise que Rousseau donne au législateur, et elle revient à lui dire qu'il ne doit pas jouir du tout. Mais les démonstrations théoriques des devoirs incombant aux politiciens de profession n'auraient aucun effet par elles-mêmes. Il faut recourir à des moyens pratiques, à des artifices pour conduire les hommes à se comporter en ayant de l'honneur public une conception fausse, comme s'ils en avaient au contraire une vraie. C'est ainsi que, malgré les objections qu'on peut présenter, M. Faguet demande la gratuité

de tous les mandats confiés par le suffrage universel. Les députés comme les sénateurs devraient être soumis au renouvellement partiel par tiers tous les trois ans, leur mandat durant neuf ans. Il veut qu'on puisse prendre les ministres ailleurs que dans le Parlement, cela devant être non une obligation imposée par la constitution, mais une simple faculté pour le Chef de l'État. De cette manière on remédierait dans une large mesure à des abus qui sont au Parlement le prolongement et l'une des conditions de persistance de ceux auxquels donnent lieu les candidatures électorales. Enfin les parlementaires doivent perdre ce pouvoir qu'ils ont aujourd'hui d'exercer par l'intermédiaire du Gouvernement une pression sur les consciences en s'attaquant aux conditions économiques de l'existence individuelle et en s'insinuant autoritairement dans les actes d'administration. Cela nous conduit à considérer le deuxième aspect du problème politique : les rapports des pouvoirs publics.

M. Faguet reste ici le disciple fidèle de Montesquieu. Il semble que notre constitution soit conforme à la doctrine contenue dans l'*Esprit des lois* ; c'est une erreur que M. Faguet démasque dans tous ses détails.

On peut admettre que les constituants ont toujours eu la pensée, pour limiter l'autorité, de la diviser en différents organes qui s'opposeraient les uns aux autres ; mais dans le secret de leur âme, ils considé-

raient telle branche du pouvoir comme la plus dangereuse pour les libertés publiques ; et, pour rétablir l'équilibre, ils se sont arrangés de façon plus ou moins ouverte, mais toujours consciemment, à renforcer les autres. Ainsi, nourrissant à l'égard de l'exécutif des défiances justifiées par l'histoire, ils ont rendu illusoire l'exercice de ses prérogatives en concentrant toute la puissance dans le Parlement.

Or nous avons vu déjà que la représentation issue du suffrage universel n'est pas forcément l'image en raccourci de la nation tout entière. Elle n'est que l'émanation d'un parti, celui de la majorité qui devient tyrannique autant que peut l'être le gouvernement le plus despotique sous un régime d'absolutisme ; et le même danger qu'on voulait rendre impossible, on n'a fait que le transporter d'un point à l'autre de la scène politique, aggravé seulement.

En effet, le ministre responsable devant les Chambres est tout à la merci des députés et des sénateurs qui sont ses électeurs de chaque jour, de chaque heure et le tiennent continuellement sous la hantise d'une crise ministérielle. Or, d'un côté, pour beaucoup de raisons qui tiennent à ce qu'être ministrable est pour le mandataire du suffrage universel une assurance contre les accidents, qui tiennent encore à la séduction du pouvoir pour tous ceux qui sont possédés par la volonté de puissance, les forces individuelles plus ou moins associées en syndicats d'intérêts analogues de tous points aux comités d'élection, poussent

sans discontinuité, sans trêve, à ces crises ministérielles qui paralysent le gouvernement quand elles se produisent et le paralysent davantage encore lorsqu'elles ne se produisent pas. Dès lors, derrière l'autorité responsable, il est une autre autorité sourde, occulte, mystérieuse, tracassière, vindicative, tyrannique jusqu'au cynisme d'autant plus qu'elle est cachée, opérant celle-là sous le couvert de la première sans avoir aucune responsabilité. Aussi l'administration, la magistrature elle-même ne sont pas indépendantes. A la surface, des corps constitués, des organes constitutionnels fonctionnant conformément au principe du régime et dans la limite des lois. Derrière, le Parlement agissant partout, intervenant partout, commandant toujours, et d'autant plus impérieusement qu'il est obéi sans résistance, paralysant l'action bienfaisante de la législation, violant impunément les droits de l'homme et disloquant lentement, mais sûrement toute l'organisation sociale.

Il s'ensuit que, pendant huit mois de l'année, le gouvernement est l'esclave des Chambres, qui gouvernent alors d'une manière incohérente et dans la seule pensée chez les députés d'assurer leur réélection ; et que, pendant quatre mois, il est sans contrôle, peut défaire ce que les Chambres ont fait ; ici, contrecarrer l'ordre existant ; là, le fortifier par un accroissement de despotisme, et de même dans la seule pensée : rester au pouvoir. C'est le régime de l'idée fixe. Tout le monde est hypnotisé : l'électeur par

le député, le député par l'électeur, le gouvernement par l'électeur et les députés. tous par les maires, par les chefs de comité, par les gros personnages du bourg ou de la ville, et tous ces gens-là vivent dans des transes continuelles. Les trois quarts des Français sont sous la terreur, sous l'inquisition, c'est la République des Dix. Il s'ensuit surtout entre la pratique et la théorie une scandaleuse contradiction qui conduit les victimes de cet ordre de choses ou à se révolter contre l'ordre social tout entier, ou à se solidariser avec la majorité sous la poussée des intérêts individuels, ou finalement à mépriser tout ce qui touche à la politique. Indifférence ou immoralité, telles sont les deux tendances entre lesquelles se partage la nation. A vivre dans de pareilles conditions, l'État le plus fort deviendrait si faible qu'il disparaîtrait un jour ou l'autre fatalement.

Il faut bien comprendre une fois pour toutes que la vérité est la séparation des pouvoirs. Vous le voudriez, mais vous craignez le gouvernement sous le prétexte qu'il était despotique. Il l'était précisément parce qu'il ne se trouvait contenu par rien. Si vous ne contenez pas non plus le pouvoir législatif, pourquoi donc ne deviendrait-il pas despotique lui-même, et tout autant. Ce qui engendre la tyrannie, ce n'est pas telle ou telle forme d'autorité, c'est l'autorité ; ce n'est pas telle ou telle branche de la puissance, c'est la puissance elle-même. Sans doute le gouvernement est porté par sa nature à s'étendre, à se fortifier, à

sacrifier les libertés à sa volonté d'être. Mais le gouvernement ce n'est pas forcément le ministère : le gouvernement est celui qui gouverne ; et devient despote quiconque n'est contraint par aucune force suffisante à respecter les droits d'autrui.

Comment donc assurer la séparation des pouvoirs ? M. Faguet pense qu'il n'est nullement besoin de bouleverser de fond en comble nos institutions, et que notre constitution, bien comprise, bien appliquée, complètement mise en pratique, est la meilleure que nous ayons eue, la plus souple à s'adapter aux fluctuations incessantes de la réalité.

Tout d'abord le pouvoir législatif :

Son rôle est de faire des lois. Il doit donc uniquement s'adonner aux travaux législatifs. Par cela seul qu'il vote le budget, et au surplus parce que c'est de lui que dépend le sort des réformes essentielles aux desseins du gouvernement, il a suffisamment d'action sur le pouvoir exécutif. Donc il convient de limiter le plus possible le droit d'interpellation, surtout en France où le bavardage faisant partie de notre tempérament aurait besoin d'être entravé, non favorisé par les institutions. On pourrait, par exemple, introduire dans le règlement des Chambres qu'aucune interpellation n'aurait lieu qu'autorisée préalablement par un vote réunissant au moins le tiers des voix, en tenant compte de la présence effective et en calculant ce tiers sur l'ensemble des membres de l'Assemblée.

De plus, les assemblées trop nombreuses étant bruyantes, sujettes aux entraînements et aux passions désordonnées des foules, il faudrait que le Parlement fût réduit, ce qui d'ailleurs diminuant les chances d'être élu écarterait, par les difficultés mêmes de l'élection, beaucoup de ceux qui briguent les mandats pour se faire une carrière. Enfin il serait nécessaire que les députés et les sénateurs fussent en nombre égal et jouissent absolument des mêmes prérogatives. En réalité le Sénat n'a pas moins de droits que la Chambre des députés, sauf peut-être en matière budgétaire, et cela même est discutable ou prête à diverses interprétations. Seulement il n'en use pas. Il a l'initiative des lois ; mais sachant fort bien que les députés n'ont jamais le temps d'examiner les projets qui sont proposés à leur examen, il trouve inutile de leur en envoyer d'autres qui ne laisseraient pas d'avoir le même sort. Il doit exercer un contrôle sur les finances publiques, et le budget est voté par lui comme par la Chambre. Seulement il le reçoit si tard qu'il se trouve toujours placé devant l'alternative suivante : s'il examine en détail et attentivement, chapitre par chapitre, article par article, tous les crédits demandés par le gouvernement, c'est-à-dire s'il contrôle réellement l'acte gouvernemental par excellence, il retarde le vote définitif de la loi de finances et entraîne ainsi des crédits supplémentaires ; — s'il ne veut pas occasionner ce retard, il ne contrôle plus du tout et bâcle l'affaire en huit ou dix jours. Lorsque le travail dans

la Chambre des députés sera plus sérieux, plus régulier, plus consciencieux et pour toutes ces raisons plus rapide, de tels inconvénients n'auront plus lieu.

Ensuite le pouvoir judiciaire.

Chargé d'appliquer la loi, c'est sur lui véritablement que semble reposer en définitive le respect de la constitution et la garantie des libertés publiques. Or, de nos jours, il est sous la double dépendance et du gouvernement et du Parlement, et c'est ainsi qu'il devient un instrument d'oppression, peut-être moins simple, plus résistant, moins obéissant que les autres, tandis qu'il doit être le fondement pratique du libéralisme. Sans doute le magistrat est inamovible, mais cette inamovibilité ne peut constituer une condition suffisante de haute moralité dans l'exercice de ses fonctions que s'il est un sage, et, dans ce cas, il est même inutile de le faire inamovible. Mais il est un homme et il dépend des pouvoirs publics dans la mesure où sa conscience dépend des passions humaines. Deux moyens sont possibles pour contrarier l'influence de toutes les tendances contraires en lui aux dispositions de sa raison. Premièrement, la vénalité des charges. M. Faguet l'accepterait très volontiers. Il fait remarquer avec beaucoup de bon sens que la tâche des notaires et des avoués est très importante étant donnée la nature des intérêts qui leur sont confiés, et que pourtant, sans qu'on s'en

étonne par trop, ils achètent leurs études dont le nombre est limité. Mais tenant compte des répugnances que l'on peut avoir pour un tel procédé qui sent trop l'ancien régime, M. Faguet propose un second moyen : c'est la combinaison de l'esprit de corps et de l'élection. C'est ce système de cooptation que nous avons rencontré déjà pour les députés ou sénateurs non issus du suffrage universel. Au début, tous les docteurs en droit de France éliraient les membres de la Cour de cassation, qui dès lors se recruterait elle-même au fur et à mesure des places vacantes et procéderait à la nomination de tous les magistrats. Sans qu'il le dise expressément, M. Faguet maintient évidemment l'inamovibilité, car la Cour de cassation aurait dans ces conditions une si grande puissance qu'il est nécessaire de prendre des précautions contre elle aussi bien que contre le gouvernement.

Enfin le pouvoir exécutif.

Il est le foyer d'où rayonne à travers tout le pays la puissance publique. Il est nécessaire, et il peut être dangereux. Il est nécessaire, c'est-à-dire que de sa force dépend l'ordre dans la société, le respect des libertés par les individus et par les corps constitués, la capacité de résistance à l'égard de l'étranger. Donc s'il est indispensable de le limiter pour l'empêcher d'utiliser son pouvoir considérable contre les intérêts de la collectivité, par contre il faut éviter de l'affaiblir, car cet affaiblissement donnerait lieu non pas à une

plus grande indépendance de la population, mais au contraire à un relâchement des énergies particulières et à une anarchie morale dans les consciences des plus funestes pour l'État.

La première réforme qui s'impose avant toute autre consiste à l'affranchir du Parlement. Les ministres pouvant être pris en dehors des députés et des sénateurs seront relativement plus indépendants qu'aujourd'hui, mais à la condition toutefois qu'ils puissent être soutenus dans un cas de crise contre la volonté même de l'une des Chambres. Le Président de la République a le droit de dissolution. Seulement, d'une part il n'en use pas ; de l'autre, il ne peut dissoudre que la Chambre des députés avec le consentement du Sénat, non le Sénat avec le consentement de la Chambre des députés. Comme celle-ci compte le plus relativement aux élections présidentielles, jamais un Président n'osera s'insurger contre ceux dont il attend le renouvellement de ses fonctions.

Dans le système de M. Faguet, les mêmes raisons qui l'empêchent d'intervenir comme le lui permet la constitution dans le cours des événements n'existent plus.

Tout d'abord les députés ne seront pas plus nombreux que les sénateurs. Ensuite le collège électoral présidentiel ne sera pas identique au Congrès constituant. Il devra se composer de 400 parlementaires issus du suffrage universel, de 50 parlementaires choisis par cooptation, de 500 membres délégués des

grands corps de l'État comme les Conseils supérieurs de l'armée, de la marine, de l'Université, de toutes les grandes Administrations, de l'Institut, de la Cour de cassation, du conseil d'Etat, qui représenteront à côté de la France politique, la France littéraire, la France scientifique, c'est-à-dire la France.

Si l'on réfléchit que le mandat est gratuit, et que députés et sénateurs offriront plus de garanties de compétence et de moralité qu'ils n'en présentent de nos jours, on admettra qu'ainsi le choix du Congrès se portera toujours sur un homme non assez insignifiant pour qu'il n'use pas de ses prérogatives, mais au contraire capable de s'imposer par son intelligence, par son expérience des affaires et par ses vertus.

Dès lors, tout s'enchaînant en matière politique, les crises ministérielles deviendront plus rares, les ministres seront non pas seulement choisis, mais surveillés, et, non par une présence fictive dans les conseils, mais d'une manière effective, par le chef de l'État. Quand il y aura conflit entre ces délégués responsables et l'une des Chambres, il pourra la dissoudre avec le consentement de la seconde s'il le juge nécessaire. Dans le cas où les électeurs renommeraient la même majorité d'opposition, le Président devrait ou congédier ses ministres ou donner sa démission. Si le conflit se produit entre le ministère et le Parlement tout entier, le Président devra juger jusqu'à quel point il est solidaire du gouvernement et se démettre ou le changer. Au fond, toute l'importance

de la question se concentre sur la personne même du chef de l'Etat. S'il est faible, il n'usera pas du pouvoir que lui accorde la Constitution. S'il est fort, avec des prérogatives même limitées il pourra jouer un rôle considérable dans la direction des affaires publiques.

Et maintenant, où chercher les moyens de limiter le pouvoir exécutif sans l'affaiblir ? Dans la force des autres pouvoirs et dans la force des libertés particulières et des organes que se seront donnés ces libertés pour se défendre et se développer. Par l'autorité même du gouvernement accroître les énergies vitales des individus ; — par la vitalité des individus, contenir le gouvernement, tel est le double principe de l'organisation sociale qui fait la base de la doctrine libérale. L'Etat a des fonctions qui lui sont essentielles, dérivant de ses origines et des circonstances historiques au milieu desquelles il s'est constitué ; il faut qu'il s'y tienne, et dès qu'il entreprend de franchir ces limites tracées à sa volonté de puissance par sa propre nature, il faut qu'il y soit ramené par l'opposition consciente de la nation.

Chargé d'assurer l'ordre à l'intérieur et la défense du pays, il doit se borner à faire la police ; à prescrire les mesures d'urgence générales ; à diriger son armée, sa marine ; et, exceptionnellement, puisque loin de gêner l'initiative individuelle, c'est un moyen de la protéger et de défendre contre les particuliers la liberté de conscience, à donner l'enseignement ; enfin,

dans certains cas très limités, à intervenir dans les relations individuelles et commerciales, et rien de plus. Pour la tâche qui lui revient, un budget ; hors de son rôle, pas de crédits. Ainsi son importance sera diminuée considérablement, toute velléité de despotisme à notre époque et dans l'hypothèse de la séparation des pouvoirs ne se réalisant que grâce à l'extension hors de toute mesure du fonctionnarisme.

De cette conception à laquelle M. Faguet tient essentiellement, il semble ressortir qu'il soit partisan de la décentralisation. D'ailleurs, pour celui qui veut restreindre l'autorité gouvernementale, il paraît bien naturel qu'il demande une réforme administrative dont la conséquence serait précisément de créer dans le pays différents foyers de vie qui, par leur puissance autonome de rayonnement, libéreraient la nation du poids écrasant de cette autorité centrale pesant lourdement sur tout le territoire par son ingérence maladroite, brutale et incompétente dans les intérêts même les plus menus et dans les détails les plus insignifiants.

M. Faguet se montre ici très prudent. C'est que s'il éprouve à l'égard du gouvernement une répugnance instinctive, il ne cesse pas de voir derrière lui la Patrie qu'il craint d'affaiblir dès qu'il parle lui-même de limiter les attributions de l'État. Entourée de pays fortement centralisés, la France est dans une situation particulière qui l'oblige à se tenir toujours sur la défensive. Elle doit prendre soin de ne pas laisser se

gaspiller sa richesse qui est son trésor de guerre et l'une des bases de son indépendance. Or supposez que vous accordiez l'autonomie complète aux communes et aux départements ; sachant que leurs dettes seront payées en définitive sur le budget général, ils s'entraîneront à dépenser au delà de leurs ressources et conduiront vite la nation à la faillite, c'est-à-dire aux pires aventures.

Il faut donc poser en principe que toute mesure décentralisatrice ayant pour effet de libérer les finances locales et régionales de la tutelle de l'État est funeste à l'intérêt de la collectivité. « L'État est le conseil judiciaire de la France. »

Alors les autres, dira-t-on ? Eh bien ! Mais les autres, répond M. Faguet, elles ont toutes plus ou moins nettement des répercussions sur l'équilibre budgétaire, et c'est ce qui complique singulièrement la question.

Il faut avant tout se définir clairement les résultats qu'on veut atteindre, et examiner une à une dans toutes leurs conséquences d'abord et ensuite dans les conditions de leur application les différentes réformes qui semblent au premier regard opportunes.

Remarquez que les Français ne sont pas du tout réfractaires à un gouvernement fort. Bien plutôt ils se sont toujours montrés prêts à suivre quiconque a su les mener le plus énergiquement dans le sens de leurs tendances spontanées. Seulement ils distinguent entre l'oppression par un parti que le pouvoir

sert passivement, et dans ce cas la vigueur de ceux qui les dirigent leur est indifférente ou les révolte, et l'administration sage, patiente, régulière du pays par un pouvoir nettement décidé dans l'intérêt général à faire respecter sa volonté.

Que cherche-t-on par la décentralisation ? Sans doute pas la résurrection de la vie régionale, au point de vue des mœurs, de la langue, des arts, car cette résurrection, que presque tout le monde aujourd'hui appelle de tous ses vœux et que M. Faguet désire plus que personne, ne serait nullement réalisée par la décentralisation politique ou administrative et peut s'effectuer au contraire sous le régime le plus centralisé.

Sur ce point il règne dans les esprits une grave confusion. On constate que la vie morale et intellectuelle est étouffée dans les provinces, qu'elle est nulle dans les petites villes ou dans les campagnes, et l'on croit que la cause en est dans la forme de l'organisation sociale. Mais cette organisation est-elle l'œuvre du législateur, le produit de la constitution ou le produit et l'œuvre de l'évolution naturelle de la société ? Au fond nous voyons là l'un des effets de ces phénomènes dont M. Faguet a mis en lumière l'action sur le déterminisme historique et notamment l'extrême rapidité des communications, le développement du commerce et de l'industrie qui, causant la dépopulation des campagnes et des petites villes au profit des grandes, ont peu à peu créé ces centres où tout finit par se

concentrer, non seulement les forces économiques, mais encore les forces morales de la nation. Ajoutez à cela que Paris est dans une situation spéciale, et qu'attirant à lui toute l'élite des pays étrangers, il serait bien curieux qu'il n'attirât pas l'élite de la France elle-même. Mais c'est cela que nous ne voulons pas. Soit, mais encore faut-il reconnaître qu'il y a dans cette convergence de toutes les forces vives du pays vers la capitale un phénomène dans une certaine mesure nécessaire, puisqu'il se produit, et qu'il serait imprudent de ne pas tenir compte des conditions réelles qui l'ayant déterminé dans le passé, continueront de le déterminer à l'avenir au moins dans une certaine mesure. En tout cas c'est un problème très intéressant, très difficile et dont la solution importe essentiellement que celui de créer des foyers de vie morale et intellectuelle dans les provinces qui ont une physionomie distincte. Mais il ne peut pas être résolu par une réforme quelconque de la Constitution, seulement par un changement dans les mœurs, et ce changement ne sera pas obtenu par une fédération d'État, mais par cette fédération des volontés précisément que préconise M. Faguet et que les décentralisateurs tiennent pour impuissante ou indifférente à la question posée.

Le but auquel tendent tous les vœux de réforme administrative de la France est que les affaires ne soient pas entravées par l'intervention de la puissance publique, mais simplement favorisées par elle parce

que placées constamment sous la sauvegarde des lois dans le respect par chacun du droit d'autrui. Lorsque l'action de l'État doit se faire sentir sur l'initiative privée, on veut que ce soit rapidement d'abord, puis non en vertu de règlements abstraits et uniformes pour tous les cas, mais au contraire d'une façon propre à chaque situation particulière ; qu'en un mot, l'administration soit faite pour servir l'administré, loin que l'administré n'existe que pour justifier l'existence de l'Administration.

Est-ce que ce but implique une transformation complète de l'organisation générale de la France, et par exemple, supposons utilisées les anciennes provinces. Elles auront également leur centre qui absorbera toute la vie régionale avec un pouvoir central pesant lourdement sur les initiatives individuelles. La question ne serait que déplacée, non supprimée : il s'y adjoindrait seulement des difficultés nouvelles parmi lesquelles principalement le manque de cohésion que présenteraient inévitablement ces États fédérés artificiellement créés.

En réalité, partant de ce fait que les provinces de l'ancien régime ne correspondaient nullement à des divisions naturelles, mais résultaient du caprice des événements, et que le département ayant vécu plus d'un siècle s'est acquis une personnalité que sans doute il n'avait pas, mais qui de nos jours est plus réelle, plus vivante que celle des provinces, il faut chercher dans l'état de choses actuel le remède à cet

état sans parti pris de bouleversement préalable. Et il est certain que les mêmes effets qu'on désire obtenir de la décentralisation, on peut les obtenir tout aussi bien sous notre régime centralisé.

Le préfet d'aujourd'hui n'est qu'une courroie de transmission. Il faut lui donner plus d'indépendance à l'égard du pouvoir central, et d'un autre côté, le rendre stable, en quelque sorte inamovible dans sa charge. Il doit être l'homme du département et non un étranger de passage s'installant dans sa préfecture avec l'arrière-pensée de la quitter le plus tôt possible pour un poste plus avantageux. Pris dans la région, la connaissant dans sa nature intime, ayant pénétré dans leur fond ses besoins, ses mœurs, le caractère de ses habitants, ses conditions économiques, il sera capable d'administrer dans le vrai sens du mot. Il sera ce centre d'influence, ce foyer que vous cherchez, d'où rayonnera sur toute la contrée l'impulsion dans un sens convenable à toutes les forces individuelles, et qui recevra d'elles à son tour la vie même qu'il leur rendra sous forme de direction intelligente et bienfaisante pour toutes.

Les sous-préfets peuvent disparaître et, dit M. Faguet malicieusement : « On pourrait à la rigueur les remplacer par un honnête fonctionnaire qui s'appellerait sergent d'élections ».

Il faudrait augmenter les attributions des conseils généraux, municipaux, des maires, des adjoints, en un mot opérer la *déconcentration* partout où se trouve

aujourd'hui même un organe détenant une parcelle d'autorité.

Enfin, la cellule du corps social ne doit pas être la commune, et sur ce point M. Faguet s'étend avec raison longuement. La commune, en effet, ne correspond à rien de réel, elle est un pur « rien social ». Le seul contraste entre le nombre d'habitants des unes et celui des autres révèle combien leur existence est peu fondée. D'ailleurs, étant donné que la plupart n'ont aucune vitalité, qu'elles sont administrées par l'instituteur plus ou moins, mais toujours agent du gouvernement, les maintenir serait, sous prétexte de décentralisation, renforcer singulièrement la puissance du pouvoir central. Sans doute on a constitué les syndicats de communes ; mais ils sont instables, procédant d'intérêts pas toujours essentiels et permanents ; et surtout ils sont facultatifs, donc n'existent que sur certaines parties du territoire.

La véritable cellule de la province, pour M. Faguet, c'est le canton. Il a son centre qui est une petite ville. C'est vers lui que convergent naturellement les affaires concernant directement, immédiatement les intérêts des habitants qui vivent dans un certain rayon dont il est le point central. L'arrondissement n'est rien, la province a perdu toute raison d'être dans les faits. Le département jouit d'une vitalité propre et s'est acquis une physionomie caractéristique ; les intérêts courants, ceux que suscite l'existence quotidienne, aboutissant au chef-lieu de canton, les intérêts plus

larges, plus vastes, plus importants se réglant au chef-lieu de département, telle est la base de la vie nationale, sans inconvénients, facile à établir et féconde en conséquences heureuses pour le pays.

Dès lors, large autonomie du canton comme du département. Il peut, il doit avoir le droit de prendre des décisions utiles sans en référer à l'autorité lointaine ni du préfet, ni du gouvernement ; il faut lui laisser le soin de nommer ses fonctionnaires, car il les choisira mieux que quiconque adaptés à ses besoins. Comme ses ressources seront limitées, il devra confier beaucoup de ses services à des gens qui s'acquitteront de leur charge gratuitement, à des habitants de l'endroit que leurs occupations n'absorbent pas toute la journée ; non poussés par l'intérêt personnel, ils administreront avec zèle et d'autant plus consciencieusement qu'ils seront honorés de la tâche qui leur sera confiée. Ils seront reconnaissants au fond de leur âme d'avoir à rendre des services pour lesquels aujourd'hui nous payons des fonctionnaires qui nous servent mal et semblent encore nous faire beaucoup de grâce en mettant à notre disposition leur temps et leurs lumières. La création de cette population de petits administrateurs est, dit M. Faguet, « la grande œuvre à faire en France ».

Telle est, dans ses grandes lignes, la solution du problème difficile et complexe de la décentralisation. Au point de vue politique, maintien du budget de l'État et contrôle exercé par le pouvoir central sur les

finances de tout le pays. Pour tout ce qui ne touche pas aux forces militaires, à la police, à l'hygiène générale et aux autorisations de dépenses sauf un minimum de latitude laissée pour satisfaire aux besoins courants aux administrations départementales et cantonales, autonomie complète.

A dégager de ces projets de réforme que propose M. Faguet une impression d'ensemble, on s'étonne de voir combien, avec peu de modifications apportées dans les faits actuels, on pourrait transformer la vie publique de la France. Il a soin de ne pas aller contre son devenir historique, et il accepte comme une donnée préalable de toutes les questions soulevées les situations établies, les institutions ancrées dans les mœurs. Il ne veut pas de révolution, mais une évolution naturelle, spontanée de la réalité qui obéit à sa logique propre. Seulement, des objections se présentent à son système qu'il s'est posées continuellement à mesure qu'il l'élaborait. Sans doute la constitution de 1875 est excellente ; elle a la précieuse qualité d'être merveilleusement souple à se plier au mouvement des phénomènes économiques et sociaux. Mais pourquoi n'a-t-elle pas cette efficacité qu'on attend d'elle dans l'avenir ? Il faudrait apporter telle et telle amélioration dans les relations entre eux des pouvoirs publics. Mais pourquoi n'est-elle pas accomplie déjà puisqu'elle se montre urgente ? Cependant les législateurs n'en ignorent pas la nécessité. M. Faguet n'a-t-il pas dit excellemment que les mauvais effets d'une

disposition quelconque prise par le gouvernement, quel qu'il soit, en était le principe et la raison d'être.

Il est trop évident qu'il ne faut pas attendre des parlementaires actuels que d'eux-mêmes ils changent rien à l'état de choses présent. Ils n'ont aucun goût pour le suicide ; et de ce que précisément ils tiennent à vivre, faisant passer les besoins de leur carrière avant tout, résulte tout le mal auquel on essaie de porter quelque remède. Faut-il compter sur la nation elle-même qui finira par prendre conscience d'elle, de ses tendances, de ses véritables intérêts et secouera le joug qui peu à peu détruit toute sa force vitale ?

Ici M. Faguet rencontre une doctrine qui prétend que les problèmes d'ordre politique ne sauraient obtenir une solution politique, car ils tiendraient à des conditions économiques qu'elle considère comme la véritable base et le support des institutions sociales. Quoi que vous fassiez, dit-elle, les pouvoirs publics seront au service d'une classe contre l'autre, et dès lors il y aura toujours une contradiction latente entre l'esprit de votre constitution et la manière dont vous l'appliquerez pratiquement ; il y aura toujours un conflit de forces qui se considèrent et qu'il faut considérer comme irréductibles, et jamais vous n'obtiendrez cette harmonie des intérêts individuels que vous visez ; il est impossible que vous obteniez le respect des libertés particulières quand vous laissez subsister les inégalités entre les hommes.

Sans doute vous voulez que l'État reste neutre en présence des luttes qui divisent les individus sur le terrain de la concurrence. Mais c'est cette concurrence justement que nous voulons supprimer. Cette neutralité de l'État n'est nullement une garantie que la loi sera la même pour tous les citoyens non seulement dans ses textes, mais dans son esprit et dans la manière surtout dont les juges l'exécuteront. En réalité, puisque les forces sont inégales, rester neutre c'est prendre parti pour l'une d'elles et contribuer à l'écrasement de l'autre. D'ailleurs, quel que puisse être le résultat des discussions possibles sur ce point, c'est un fait mis en évidence par vous-même que les masses populaires, disposant du nombre et devant en définitive rester maîtresses de leurs destinées, se portent par un mouvement continu, progressif, chaque jour plus conscient et mieux organisé, vers l'étatisme, c'est-à-dire vers une conception du pouvoir qui concentre en lui tous les rouages de la vie économique précisément pour établir cet équilibre des forces sociales, cette harmonie des tendances individuelles, cette continuité du progrès que vous ne pouvez attendre du libéralisme.

Avant d'étudier les obstacles qui rendent difficile la mise en pratique des solutions proposées au problème politique et de rechercher les moyens de les supprimer, il faut s'arrêter à la question sociale proprement dite et se demander d'une part si la doc-

trine collectiviste est réalisable, d'autre part si les problèmes suscités par les phénomènes économiques ne peuvent pas être résolus au sein même de la société capitaliste.

VI

LA QUESTION SOCIALE

La question sociale se pose pour M. Faguet, et, semble-t-il, ne peut se poser que de la manière suivante : en fait, deux classes existent dont les intérêts jusqu'à ce jour se sont montrés en antagonisme. Sous les fluctuations des phénomènes économiques provoquant des ententes et des concessions passagères pour des réformes de détails ou le règlement de conflits particuliers, elles continuent de se regarder comme adversaires irréductibles, s'observant avec défiance et sans cesse provoquées par chaque manifestation de leur activité à s'engager dans une lutte définitive dont les conséquences seraient irrémédiables. Or une société n'existe vraiment comme telle qu'à condition de ne pas être un simple assemblage d'éléments opposés qui, tenus d'entretenir entre eux des rapports étroits, sont néanmoins dans un état

de guerre continuel, et, tendant perpétuellement vers un divorce définitif, se heurtent, se gênent, se paralysent et entravent ainsi le développement progressif de l'organisme tout entier, mais bien une association de forces indépendantes et libres à vrai dire qui, cependant, restent en parfaite harmonie les unes avec les autres, et, même suscitées à l'action par des mobiles individuels, en définitive convergent spontanément dans le sens de l'intérêt général.

Dès lors, une double hypothèse se présente à l'esprit : la lutte des classes peut, en effet, cesser par la destruction de l'une d'elles. Or le travail ne peut disparaître, car toute production s'arrêterait ; mais rien *a priori* n'empêche de concevoir que le capital puisse être concentré dans les mains de celui qui, directement et par son propre effort, le rend productif, et la première solution de la question sociale est celle du socialisme. Si, au contraire, on arrive à se persuader qu'il est impossible de transformer radicalement la forme actuelle de la vie économique, et seulement alors, on peut chercher le terrain d'entente où les antagonismes se résoudraient dans un accord le plus complet possible. Certainement cet accord sera toujours relatif, et la question sociale ne recevra qu'une solution bien imparfaite. Mais du moins sera-t-on prévenu contre toute illusion dangereuse ; on prendra conscience des limites que l'homme de par sa nature rencontre dans sa poursuite du bonheur absolu, et dont la connaissance claire est la condition de son

bien-être ou l'un des meilleurs remèdes à sa misère.

I

Le socialisme intégral, celui qui va jusqu'au bout de son principe ou du sentiment qui l'inspire, suppose tout d'abord la destruction totale de la société actuelle, soit par une action méthodique et patiente favorisant l'évolution normale des faits qui, d'eux-mêmes, à la limite, aboutiraient à la solution désirée, soit par une révolution brutale bouleversant d'un coup tout l'édifice social supposé depuis longtemps ébranlé dans ses fondements. Le socialisme est ensuite un ensemble de tendances plus ou moins conscientes et de doctrines plus ou moins définies, qui aboutissent logiquement au rêve ou à la conception d'une forme de société complètement différente de celle où nous vivons.

Toute tentative pour corriger les imperfections du régime présent est répudiée par le socialisme comme impuissante avant tout, et de plus comme dangereuse par le supplément de force qu'elle apporte à l'organisme social qui, selon lui, doit fatalement disparaître. Tout système politique qui, d'une manière explicite ou sous-entendue, suppose comme une donnée préalablement admise la société actuelle, est entaché d'un vice de fond qui le condamne.

En conséquence, ce qu'il convient d'examiner tout d'abord, ce n'est pas la partie critique du socialisme, dont néanmoins M. Faguet dit avec raison qu'elle est très digne d'être prise en considération, car on peut admettre *a priori* que les maux ou les imperfections signalés soient susceptibles d'être supprimés ou diminués par d'autres mesures que les siennes propres ; c'est bien plutôt sa partie dogmatique, celle dans laquelle il prévoit ou doit prévoir le mode d'existence et de fonctionnement de la cité future. Sans doute, ses théoriciens répugnent à se laisser presser sur ce terrain ; ils demandent qu'on n'exige d'eux aucune précision, invoquant la part d'imprévu que comporte inévitablement le développement des institutions humaines. Habiles à faire ressortir les symptômes de désagrégation que trahissent les phénomènes économiques sociaux, ils se reposent pour le reste sur la fatalité d'une évolution régulière dans le sens qu'ils ont scientifiquement déterminé.

Cependant la critique qu'ils font du régime capitaliste n'a de valeur, dans leur doctrine, qu'à condition de conduire à une réforme satisfaisante et pratique de l'état de choses incriminé. Puisque cette réforme implique avant tout la destruction de la société actuelle, depuis le socialisme, le premier problème posé par la question sociale est de savoir si une société différente de la nôtre, c'est-à-dire du seul type de société qui ait pris corps dans le domaine des faits, est possible ; et ensuite, si, supposée réalisée, elle pourrait

se développer dans des conditions suffisantes de normale stabilité.

M. Faguet distingue trois sortes de socialisme : « l'anarchisme, l'appropriationisme et le collectivisme ». Mais les deux premiers ne sauraient recevoir un commencement d'application sans se réduire au troisième qui seul mérite d'être examiné, et M. Faguet l'a critiqué de très près dans de nombreuses pages d'une argumentation la plus serrée qu'il ait jamais écrite, où l'on sent avec le plaisir du dialecticien toujours amoureux de polémique, l'inquiétude profonde du patriote en face du danger le plus grave que son pays ait jamais couru.

Dans sa pensée son argumentation est dirigée par les trois points de vue suivants :

En premier lieu, la cité socialiste n'assurerait pas à l'homme le bonheur, et par cela même elle perd déjà sa meilleure raison d'être.

En second lieu, elle ne supprimerait pas les défauts du régime capitaliste, mais les reproduirait identiques, seulement dans des cadres nouveaux.

En troisième lieu, elle contiendrait les germes d'une dissolution fatale d'où sortirait une société peu différente de la société actuelle, et c'est-à-dire que, désirable ou non, elle est impossible.

*
* *

Le bonheur n'est pas un don gratuit que la nature aurait tout au moins préparé pour l'homme et qu'il

verrait venir à lui si certains obstacles artificiellement créés par la vie sociale étaient supprimés. Il faut le conquérir, le mériter par un effort continu, dur et le plus souvent douloureux, si bien que loin d'être fait d'abandon dans la jouissance, de passivité, de mollesse, il consiste avant tout et peut-être seulement dans la lutte pour la fin qu'il représente, et qui devant la volonté sans cesse tendue reculerait toujours et fort heureusement. Or la propriété individuelle étant supprimée ainsi que les distinctions sociales, quels motifs ou mobiles pourraient bien déterminer la tension toujours plus ou moins pénible de la volonté vers un but non imposé par les conditions essentiellement immédiates de la vie ? Admettons que la culture générale, par hypothèse au même niveau chez tous les individus élevés dans des conditions égales, ne rende pas fastidieux le travail quelconque dont chacun d'eux sera chargé. Admettons même que le choix des spécialités soit au début absolument libre, sans du reste essayer de comprendre comment des hommes, ayant la faculté de reporter leur activité sur d'autres branches de la vaste usine sociale, se contraindraient d'eux-mêmes à remplir la tâche la plus pénible et inférieure de toute manière à leurs capacités ; la spécialisation des carrières deviendra forcément un fait immuable, sans quoi la société ne résisterait pas aux changements des vocations innombrables que l'homme oisif est capable de découvrir en lui sous l'effet de sa paresse ou de sa lassi-

tude. L'effort produit en sera donc plus spontané, voulu.

On objecte l'activité sportive ou celle que déploient les mondains dont M. Faguet dit qu'ils sont des « héros de l'énergie humaine ». Mais sans tenir compte des facteurs sociaux de la conduite individuelle, ce qu'il faut rechercher, en présence d'une action indépendante prise sous son aspect de spontanéité, ce sont les raisons qui expliquent qu'elle se produise d'une manière spontanée. Fussent-elles dans la nature humaine, il s'agit précisément de savoir si ceux des éléments de cette nature qui conditionnent ce surmenage voulu librement ne seraient pas contrariés par la forme d'activité que nécessiterait la société collectiviste. Or, l'explication de l'effort produit sans contrainte extérieure est dans le plaisir que l'on y cherche, alors même qu'on ne parviendrait pas à le ressentir. L'homme s'efforce par tous les moyens d'échapper à l'ennui, à la monotonie de sa vie qui, concentrée autour de lui-même ou de ses pareils, est trop uniforme et trop régulière. Si tout à coup, à ce travail produit par l'amateur de sports, on rattachait seulement quelque utilité, par le fait même de cette utilité, la régularité reparaîtrait, donc la monotonie, l'ennui. L'effort cesserait d'être consenti ; il ne pourrait être prolongé que par l'action d'une force s'exerçant du dehors et dont l'intervention rendrait l'activité d'autant plus odieuse que celle-ci dériverait, à l'origine, du simple caprice. Le plaisir est un travail

sans doute, mais le travail n'est accompli spontanément que s'il est un plaisir.

L'erreur du socialisme sur ce point provient de ce qu'il ne fait que constater la manifestation de l'effort volontaire, au lieu d'aller à son principe fouiller dans l'ensemble des ressorts qui, du fond de la conscience, font émerger les idées ou les tendances capables d'engendrer du mouvement.

La seule existence de la société implique le travail utile et coordonné ; obligatoire donc, il contrarierait les impulsions développées dans la conscience par suite des conditions nouvelles de la vie sociale et deviendrait ainsi douloureux et insupportable. Or l'effort jaillissant naturellement du devenir de la personnalité est une des conditions les plus essentielles du bonheur.

A un second point de vue, le collectivisme se flatte de diminuer les besoins. La plupart, dit-il, loin d'être essentiels à la nature humaine, sont acquis et leur caractère propre est de se multiplier indéfiniment par les possibilités qu'ils ont de se satisfaire ou par l'influence de l'exemple, car l'instinct d'imitation est l'un des plus actifs dans la conscience individuelle au sein du milieu social. Si nous nous observions à des époques différentes de notre devenir, et surtout s'il nous était donné de nous connaître exactement dans notre passé pour être à même de comparer ce que nous étions jadis à ce que nous sommes dans le présent,

nous serions étonnés de nous découvrir des besoins insoupçonnés de nous autrefois et qui maintenant exercent sur nous une pression presque irrésistible. A chaque découverte que fait l'âme d'un besoin dans autrui, elle est brusquement envahie par un immense désir de le satisfaire comme si depuis longtemps elle le ressentait. Jusqu'alors elle avait vécu normalement dans les conditions d'existence qui lui étaient faites, elle jouissait des améliorations apportées jour par jour, et celles qu'elle rêvait de réaliser étaient trop voisines de son état actuel pour l'empêcher d'être contente et fière de cet état même. Et tout à coup elle est déçue dans les illusions qu'elle nourrissait; elle se sent dépouillée de tout, puisqu'elle n'a pas ce rien nouveau dont elle apprend qu'il lui manquait. Eh bien ! dit le socialiste, si l'homme ne pouvait regarder au delà de sa situation une fois qu'elle est déterminée, aucune entrave ne mettrait plus d'empêchements ni de limite à sa quiétude, et il serait content de son sort. Or, qu'est-ce qui le pousse à toujours chercher au delà de ce qu'il est, ce qu'il pourrait être encore ? Qu'est-ce qui lui en fait même un devoir ? C'est la société capitaliste, c'est la hiérarchie des individus, ce sont les distinctions de classe et surtout les jouissances de toutes sortes qui sont attachées comme des privilèges à ces distinctions et à la supériorité.

Soit, répond M. Faguet.

Mais qu'est-ce qui prouve que l'inégalité soit l'unique cause du mal considéré ?

En supprimant les inégalités sociales, êtes-vous sûr de détruire dans l'âme humaine cette faculté d'extension indéfinie des besoins? Encore ici la question qu'il faut se poser, c'est de savoir non pas si, dans l'état actuel des choses, les hommes sont fatalement entraînés à être toujours mécontents de ce qu'ils sont, car c'est incontestable, et il ne l'est pas moins qu'il faut y voir l'explication de la plupart de leurs infortunes et de leurs tristesses, mais bien si ce mécontentement, cette inquiétude, cette exigence impérieuse de satisfactions toujours nouvelles, sont une résultante des conditions dans lesquelles ils se trouvent placés, comme des manières de sentir acquises dans la société présente. Or ne semble-t-il pas qu'au contraire ils tiennent non au milieu, non à la vie sociale, mais, dans cette vie sociale, à la nature humaine?

Il est au moins un besoin qu'on peut considérer comme primitif, c'est celui du changement. C'est lui qui nous rend perpétuellement inquiets dans quelque situation que nous nous trouvions. A travers le moment présent de notre durée, il nous fait pressentir aussitôt l'autre qui doit suivre. A peine notre pensée s'est-elle fixée sur un objet que nous sommes troublés; et nous nous détachons de lui pour désirer quelque autre chose, ce désir même vague nous conduisant à choisir, dans la masse des principes de jouissance, l'un d'eux qui donne naissance à un besoin nouveau.

Or, tout changement semble devoir être banni de la société collectiviste.

Il le serait certainement si l'effort devait être laissé toujours libre, spontané, puisque nous avons vu qu'ainsi compris, il ne s'accomplirait pas. Mais supposons qu'il soit contraint : des perfectionnements dans la machine sociale deviennent ainsi possibles que l'individu de sa propre initiative et de son plein gré n'eût pas réalisés. Ils n'auront aucune action pour le bonheur. Ce qui importe en effet pour qu'un état d'âme, bon ou mauvais, naisse en nous, ce n'est pas qu'il se produise un changement, mais que le changement effectué soit senti. Or, en premier lieu, dans le cas où nous nous sommes placés, toute modification du bien-être actuel succédera par hypothèse à un effort douloureux ; à l'avance elle répugnera dans la mesure où elle devra coûter de dépenses de forces et de sacrifices de loisirs, et par cela même, la satisfaction qui devait en résulter à son achèvement se trouve corrompue.

Mais en second lieu, tous les changements introduits ne seraient pas le fait de la volonté libre de l'individu ; ils ne proviendraient pas de son initiative personnelle, d'un désir, d'un besoin plus ou moins impérieux ou d'une tendance profonde de la personnalité. Ils ne passeraient dans la réalité qu'à la suite d'une ordonnance générale prescrivant une certaine somme de travail et déterminant à l'avance la forme précise dans laquelle l'usine collectiviste aurait à l'effectuer. Sans doute les dirigeants de l'atelier social connaîtront les vœux de la nation, mais ces vœux ne

seront pas nés de l'essor intime de l'être : ils seront formulés, souvent avec énergie, avec violence peut-être, par l'ensemble des administrés, non voulus profondément par chacun d'eux, non commandés par le progrès de leur moi. Aussi à peine y sera-t-il donné satisfaction que le peuple s'en montrera détaché : la nouveauté deviendra vite indifférente à tous. Il en est de même, d'ailleurs, dans la société actuelle : les réformes les plus utiles, les plus attendues, même lorsqu'elles allègent les difficultés matérielles de l'existence, difficultés qui de toutes affectent le plus la foule, cessent en un temps très court d'attirer l'attention, donc de donner la sensation positive d'un plus grand bien-être.

En régime collectiviste, cette indifférence et ce détachement des particuliers à l'égard des innovations introduites par la collectivité tout entière ne pourraient être que plus prononcés, puisqu'en général les ressorts de la volonté seraient relâchés et que les énergies individuelles auraient perdu leur tension salutaire par l'inutilité de déployer dans un intérêt personnel le maximum de leur activité.

Mais à la rigueur, on peut prétendre que, devenus plus sages, plus simples et de mœurs plus pures, les hommes de ce monde nouveau pourraient, là où nous mourrions de langueur et d'ennui, se trouver satisfaits. Il est pourtant un côté par où le socialisme nous blesserait au cœur même de notre vie, et c'est par là qu'il nous rendrait décidément malheureux, si

malheureux qu'il serait insupportable et pour mieux dire impossible :

Nous avons rencontré déjà la question de la liberté dans le collectivisme. Aux théoriciens qui veulent faire reconnaître comme une donnée réelle dans la société présente l'activité spontanée, nous avons opposé des analyses de l'âme humaine où elle nous est apparue dans toute sa complexité. Certainement l'homme n'est pas essentiellement paresseux, car dans ce cas les sociétés n'existeraient pas ; mais il a horreur de la monotonie autant que du vide, et dès que l'effort est utile ou dépendant ou seulement régulier, il n'engendre plus que de l'ennui et devient pénible. Donc l'individu serait contraint d'accomplir sa tâche comme il l'est dans la société concurrentielle.

Et cette contrainte serait dure, plus dure que celle subie par les salariés du régime capitaliste, car dans l'état actuel des choses, la concurrence entre les entreprises de l'État et celles des particuliers qui elles-mêmes sont indépendantes les unes des autres, fait que l'employé peut quitter les conditions de travail qui lui paraissent incompatibles avec son droit.

Qu'on se rappelle, au surplus, qu'il n'y a pas d'inégalité dans la cité nouvelle ; tous les membres de la collectivité ont théoriquement un droit de propriété sur le capital total ; et ne voyons-nous pas que déjà, dans le régime capitaliste, nombreux sont les grèves et les conflits où des questions de dignité personnelle

sont seules en jeu ? Combien l'amour-propre se ferait susceptible à cause de cette foi dans l'indépendance absolue qui serait ancrée dans les esprits, pas toujours assez ouverts ni assez larges pour embrasser à la fois et d'une même vue les nécessités inéluctables de toute vie collective organisée !

La contrainte, elle se trouverait partout, s'étendrait à tous les détails de l'existence individuelle dans le milieu social, et il ne saurait en être autrement. Toute la société marcherait à coups de règlements d'administration publique d'une part, et de l'autre, dans l'immense majorité des cas, par des décrets absolus pris par les gardes-chiourmes de l'égalitarisme préposés à la surveillance de chaque branche de l'activité : obligation pour le choix du métier, obligation pour la somme de travail à fournir, obligation pour la répartition de la nourriture elle-même, obligation pour l'instruction, pour l'éducation, obligation partout, parce que partout doit régner l'égalité, et qu'il est de l'égalité de se contredire dès qu'elle essaie de se réaliser.

— Mais, objectent les collectivistes, ces craintes proviennent de ce que vous raisonnez dans l'hypothèse de notre cité future en ayant dans l'esprit l'image de la société capitaliste. Sans doute, le suffrage universel dans le capitalisme peut conduire à la tyrannie des individus par l'État, mais c'est à cause du capitalisme précisément, parce que l'égalité des droits du citoyen est séparée de l'égalité seule efficace

et réelle, celle qui consiste dans la commune possession des biens. La propriété individuelle n'existant pas, il n'y a plus au-dessus du suffrage universel des classes qui s'opposent, se combattent, et se trouvent placées dans des conditions différentes pour conduire la lutte ? L'électeur ne rencontre pas en face de lui, contre lui, une force toute-puissante, bien préparée, organisée, tenant en mains tous les rouages de la machine sociale et pouvant dominer le vote soi-disant libre, sinon le dénaturant au lendemain des élections parce que la veille et depuis longtemps, depuis toujours au fond, elle détenait le pouvoir censé provenir de ces élections mêmes. Supprimez par la pensée dans la société présente les classes privilégiées, le capitalisme, et demandez-vous si le droit électoral serait illusoire comme il l'est en fait de nos jours.

Mais précisément, il le serait encore, répond M. Faguet, et ce qui le prouve, c'est que le droit de l'électeur, dans la démocratie politique, est complet ; il se suffit, il n'a nul besoin, comme vous le dites, d'être soutenu par l'égale répartition des richesses, puisque dès maintenant il décide de tout ; il est à l'origine de tout ; il est la base de tout ce qui s'accomplit dans l'organisme social. Ce qui paralyse la puissance absolue du vote, ce ne peut être rien d'extérieur à lui, puisque tout ce qui existe n'existe que par lui.

Au fond, dans la réplique des socialistes à l'objection présentée contre eux, subsiste encore l'illusion que visait cette objection même. Ils continuent de

croire que le délégué reste identique à celui qui le délègue ; ils fusionnent dans leur pensée le représentant et le représenté ; ils voient toujours dans la souveraineté nationale chaque membre de la collectivité décidant partout de ses destinées.

Mais, en premier lieu, la manière dont l'élu remplira son mandat dépendra toujours du choix qu'auront fait les électeurs en toute liberté. L'électeur sera-t-il, dans la cité collectiviste, un homme éclairé, judicieux, plein de bon sens, guidé par sa raison, non par ses appétits, tandis qu'il est aujourd'hui versatile, inconscient, le plus souvent léger, superficiel, tout préoccupé de ses intérêts immédiats et insouciant de la marche des affaires publiques, c'est ce qu'il est impossible, en tout cas, de démontrer.

En second lieu, toute collectivité, quelle qu'elle soit, implique que tous les individus se soumettent à la loi de la majorité. A cause de cela déjà, dans la cité collectiviste il continuera d'y avoir des courants d'opinions différentes, des manières diverses de considérer les intérêts généraux : tous les désirs ne convergeront pas vers les mêmes réformes ; certains vœux seront satisfaits, d'autres contrariés, et c'est un élément de division qui s'insinue dans cet organisme où devaient régner la concorde, l'harmonie, la communauté des pensées et des tendances, et qui devient le point de départ d'une dispersion des forces au profit du pouvoir porté par sa nature même à se faire absolu.

En troisième lieu, dans la cité collectiviste plus

que dans tout autre régime, la souveraineté nationale ne serait qu'un mot, et la séparation constatée de nos jours entre le gouvernement et les administrés s'accroîtrait encore, puisque tout ce qui limite actuellement la puissance de l'État, les collectivités particulières ayant leur personnalité propre et leur esprit de corps, comme la magistrature, l'armée, l'administration, même, l'Université, tous les ferments d'aristocratie, comme et au premier chef la propriété individuelle, disparaissent dans votre système.

La liberté n'existerait pas dans la cité nouvelle. On peut induire de là que nulle part et jamais la vie n'a paru si monotone, si dépourvue de tout sens et de tout intérêt, si lourde à traîner qu'elle ne le serait dans ces conditions d'existence absolument contre nature. Il s'y produirait insensiblement une dépression des volontés, une veulerie générale dans les caractères, une atrophie des ressorts de la vitalité telles que l'homme n'éprouverait plus aucune joie puisque sa personnalité n'ajouterait rien du fond d'elle-même à la cause extérieure capable d'en faire naître. En revanche il serait faible, incapable d'une réaction contre les impressions reçues du dehors, et sensible infiniment à celles de ces dernières qui lui causeraient quelque contrariété. Mais avant d'en arriver à cet extrême degré de mollesse et d'amorphisme, il devrait passer par toute une série de souffrances, certaines celles-là, très vives, très pénibles à supporter.

C'est que dans la mesure où précisément la concurrence serait supprimée, elle deviendrait un besoin ; dans la mesure où l'on serait assuré d'une vie tranquille, calme et morne, donc indifférente, on deviendrait passionné d'aventures et d'incertitude, et rien ne paraîtrait plus doux alors que de vivre dangereusement. D'autre part, le besoin d'autonomie, d'indépendance, besoin primitif naturel, et vous ne le niez pas puisque vous vous efforcez de démontrer qu'il reste satisfait dans votre doctrine, n'étant plus limité par la crainte des risques de l'existence indépendante, se fera plus intense ; affranchi de ses anciennes entraves, il s'exaltera ; et il s'exaltera de plus parce qu'il sera bientôt entravé de nouveau, contenu comme auparavant, plus, et repris finalement par l'engrenage de la lourde machine sociale.

Le socialisme sans aucun doute développe dans la conscience le sentiment de la liberté. Il l'épure et par cela même le fortifie en le faisant apparaître dans des conditions idéales. Mais après l'avoir rendu si profond, si essentiel, il l'étoufferait, et ce ne pourrait être sans engendrer des révoltes, ni des déchirements.

L'effort soit obligatoire, soit spontané ; la multiplicité des besoins se déterminant les uns les autres par la satisfaction qu'ils reçoivent et qui devient à chaque fois le germe d'un nouveau désir ; le changement en général, et non pas les modifications qu'il apporte objectivement dans l'existence, mais par la sensation

qu'il provoque dans l'âme si elle y reste durable, c'est-à-dire si elle ne s'éteint pas aussitôt que née, si elle ne s'émousse pas en se faisant habituelle, ou si, devenant habituelle, elle est entretenue par d'autres causes efficaces et permanentes, cet effort, ces besoins, ces changements, sont les conditions de notre progrès, donc de l'intérêt que nous prenons à la vie.

En les supprimant, le collectivisme ne diminuerait pas la misère morale de l'homme, il l'augmenterait. Il ne donnerait pas le bonheur, il le rendrait bien plutôt impossible, même relatif et dans les limites où forcément de par notre nature il est contenu au sein de la société actuelle. Les socialistes croient que nous serions heureux si nous n'avions plus à souffrir de l'inégale répartition des richesses et des conséquences qu'elle entraîne. Mais, cette inégalité supprimée, nous nous créerions une nouvelle commune mesure pour évaluer les conditions de notre existence et pouvoir nous torturer encore à rêver une vie meilleure.

*
* *

Ce n'est pas seulement la misère que le régime nouveau ne parvient pas à supprimer. Si nous considérons, en effet, la cité rêvée des égalitaires, non plus au point de vue des conditions morales qui seraient faites à l'individu dans le milieu social, mais à celui de son fonctionnement, de son organisation, du côté pratique, soucieux de trouver des solutions positives

aux difficultés positives posées par la réalité, nous verrons qu'y subsistent les vices de la société bourgeoise dont on parlait pour conclure à sa dissolution fatale.

Les principaux reproches que le socialisme adressait au capitalisme sont, d'un côté, le gaspillage des forces et l'état d'anarchie dans lequel inévitablement se trouve de par lui la production ; de l'autre, l'inégalité des individus, provenant d'une exploitation systématique et pour ainsi dire constitutionnelle de la classe des salariés.

Considérons tout d'abord le gaspillage des forces et l'état d'anarchie. Les diverses branches de la production ne constituent qu'une vaste exploitation dont le champ s'étendrait en définitive et par hypothèse à l'humanité tout entière qui serait comme réglée par un même cerveau et travaillée par une seule main. En admettant qu'une telle société fût possible, on aperçoit vaguement, car nous sommes ici dans la région des infiniment grands aussi imperceptibles à nos sens que les infiniment petits, on entrevoit la masse énorme d'employés, c'est-à-dire de gens dont le travail ne serait pas créateur d'objets utilisables. Une fois la machine montée, la moitié de la population n'aura pour occupation que de faire travailler l'autre. Et c'est cela qui est déplorable et infiniment dangereux. A vrai dire, je vous concède que le nombre des parasites utiles de votre collectivisme ne serait peut-être pas plus élevé que celui des parasites utiles de la

société capitaliste. Mais il serait aussi élevé, c'est-à-dire trop, et vous n'avez apporté, de cette manière, aucun remède au mal que vous combattiez. En revanche, vous donnez naissance à des maux nouveaux que le capitalisme ne comporte pas ou contre lesquels du moins il peut se défendre.

Dans la société capitaliste, le jeu des forces économiques ne s'accomplit pas au hasard. Il est dirigé par ce merveilleux régulateur, et suivant l'expression de M. Faguet, par cette sorte de « thermomètre » qu'est la loi de l'offre et de la demande. C'est elle qui fixe les prix, qui détermine la quantité des matières à produire, qui renseigne d'une façon pour ainsi dire automatique sur l'état du marché. Par quoi les collectivistes la remplacent-ils ? Comment l'effort producteur sera-t-il réparti de manière à répondre également à toutes les exigences inégales de la consommation ?

Au choc des forces qui se connaissent sur le terrain de la lutte et se proportionnent sans doute les unes aux autres, mais aussi peuvent se détruire dans une mêlée soudaine toujours difficile à éviter, quoi qu'on en dise, nous opposons, prétendent les socialistes, la perspective d'un régime économique où tous les efforts seront coordonnés d'avance et réglés non pas au hasard des rencontres sur le marché, mais d'après un plan préétabli, longuement médité, savamment tracé, tous étant imaginés par rapport à l'ensemble et se développant dans une harmonie stable, liés entre eux par la plus étroite solidarité !

Alors, leur répond M. Faguet, qu'est-ce qui prouve justement que cet idéal se réalisera ? En supprimant la séparation du producteur et du consommateur, en centralisant toute la production dans une seule main, vous compliquez à plaisir le problème, si bien que nous ne concevons plus comment dans la pratique vous parviendrez à la résoudre. Ce qu'il y a d'inquiétant dans votre système, ce ne sont pas les transformations de détail que vous prétendez faire subir à l'organisation actuelle de la vie économique, car sur certains points les réformes préconisées par vous le sont par d'autres non socialistes ; c'est l'ensemble de votre plan qui fait reculer les esprits les moins prévenus contre votre doctrine. Par exemple, le commerce peut disparaître ; il est peut-être inutile, et en tout cas il a le tort d'augmenter artificiellement la valeur d'achat des marchandises. Mais, tandis que vous lui substituez des bureaux de statistique, je le remplace, moi, par une institution qui lui ressemble de tous points en ce qui concerne son rôle dans les phénomènes économiques. Je supprime uniquement ce qu'il avait de défectueux : sa rétribution ; entre le propriétaire et le consommateur, je maintiens un intermédiaire, mais je ne le paie plus, c'était l'essentiel. Par là j'ai rendu à la société des forces qui se gaspillaient à transporter un produit fabriqué d'un marché à l'autre et qui maintenant vont produire elles-mêmes. J'ai abaissé le coût de la vie ; j'ai développé l'esprit d'association, facilité l'éclosion spontanée

des sentiments de fraternité, tout au moins les relations de bon voisinage entre les hommes. Et tout cela sans courir le risque d'aucun obstacle imprévu, d'un bouleversement dangereux dans l'organisation sociale, puisque les choses se passent comme par le passé. La machine continue de marcher ; je la vois fonctionner ; je vois toujours une courroie conduisant les produits en un lieu où ils seront saisis par d'autres courroies qui les transporteront à un autre rouage agencé pour les recevoir. En somme, une coopérative n'est qu'une entreprise capitaliste comme les autres, ne changeant rien à la marche des phénomènes. Il reste toujours que le travail est basé sur la liberté des initiatives au sein de la libre concurrence, que c'est de l'intérêt personnel que naissent les entreprises, et ainsi nous comprenons comment les forces productrices se répartissent entre les différentes branches de l'activité déterminées par les exigences de la consommation elle-même basée sur les besoins. Le risque que court l'individu livré à lui-même lorsqu'il s'engage pour jouer un rôle actif dans la collectivité est la garantie précisément que ce rôle sera bien ce qu'il doit être pour le mieux de l'intérêt général.

Mais, répliquent les socialistes, c'est pour cette raison justement que votre société est anarchique, et qu'il s'y déclare des crises si fréquentes, si grosses de conséquences et contre lesquelles vous ne pouvez rien.

Que nous ne puissions rien pour prévenir ces crises

en effet nombreuses et redoutables, répond M. Faguet, c'est une question que nous traiterons plus tard quand nous nous placerons non plus en face de la cité de votre rêve, mais de la société actuelle. Pour le moment, ce que je veux établir, c'est que le collectivisme dont la principale utilité serait de supprimer le désordre, l'anarchie dans les phénomènes économiques et sociaux, les engendrerait à son tour, seulement bien plus graves qu'ils ne le sont de nos jours !

D'une part, en effet, les besoins de l'homme ont une limite sans doute, mais qu'il est incapable de fixer par lui-même et qu'il est tenté de reculer au delà du point où elle est fixée par les lois de notre nature. D'autre part, la somme d'activité qu'on exigerait de l'individu devrait être basée sur son pouvoir producteur.

Or, comment déterminer la moyenne des forces d'après laquelle on établirait la moyenne des heures de travail qu'on imposerait à tous les membres de la collectivité ? Dans la société concurrentielle, l'État peut connaître à peu près exactement la capacité de travail que possèdent ses fonctionnaires parce qu'en dehors de ses ateliers et de ses bureaux, il y a des bureaux et des ateliers relevant de l'initiative privée. Dans la cité collectiviste, le chef d'industrie n'a plus aucun point de repère, et il devrait en avoir d'autant plus qu'il ne travaille pas pour son intérêt personnel.

Dans la conduite de l'entreprise qui n'est plus

sienne, il ne risque pas, suivant l'expression de M. Faguet, d'« être frappé immédiatement à la bourse et à la caisse comme contre-coup de ses erreurs ». Dès lors il n'a plus le souci constant d'établir un juste équilibre entre les dépenses et les recettes, entre les pertes et les gains. Il craint seulement que les magasins d'approvisionnement ne soient pas toujours suffisamment remplis. Par peur des conséquences effrayantes qu'entraînerait le manque de produits, il fait fabriquer bien au delà des données fournies par les statistiques. Au surplus, déjà, sous l'empire de la même crainte et par peur des erreurs toujours faciles dans ces opérations de la plus extraordinaire complexité, les statisticiens, à tous les degrés de l'échelle sociale, auront eux-mêmes forcé les chiffres résultant des rapports dressés par tous les employés depuis la répartition jusqu'à la production proprement dite, en passant par tous les intermédiaires imaginables dans cet organisme aux ramifications si étendues. Ne semble-t-il pas que, dans de telles conditions, des crises soient inévitables, et qu'elles atteindraient des proportions au moins aussi grandes que celles engendrées par le capitalisme ?

Dira-t-on que, dans ce cas, les hommes se reposent, vivant au jour le jour, sur le stock des marchandises accumulées. Mais la surproduction n'aura pas lieu dans toutes les branches de l'activité à la fois ; et dans ce régime d'égalité, peut-on concevoir qu'on accorde du repos aux uns, tandis que les autres conti-

nueraient d'être contraints de fournir leur travail ordinaire ?

De tous ceux qu'on peut envisager, ce danger n'est pas le plus redoutable. Il est certain que le coulage serait permanent ; il fait partie des devoirs de toute administration qui se respecte, et il serait considérable puisque ce n'est plus seulement dans une partie de la vie économique qu'il se produirait, mais qu'il s'étendrait à tout le champ de l'activité humaine. Cependant il rencontrerait des barrières qui constitueraient une sorte de remède au mal considéré. Les travailleurs, en effet, ne seront plus, en principe, des salariés. Encore qu'il faille admettre, ainsi que nous savons vu, la nécessité d'employer la contrainte et même très dure pour faire marcher l'atelier social, cette contrainte ne pourrait aller au delà de toute mesure. Déjà, dans le capitalisme, l'exploitation s'arrête juste au point que les forces ne sauraient dépasser sans perdre une partie de leur valeur. Dans le régime collectiviste, les producteurs sont libres ; ils sont la base de tout l'édifice. Même pour les dominer, il est indispensable de les flatter parfois dans leur tendance à la paresse, et tout au moins de ne pas provoquer leur révolte par un excès d'exigences et de rigueur. En sorte que les « surdemandes » de la part des administrateurs seraient limitées par la liberté théorique des travailleurs, et qu'ainsi seraient réduites les conséquences des erreurs d'évaluation. Seulement, nous n'avons plus maintenant aucune garantie que la

somme de travail nécessaire pour répondre aux besoins de la consommation sera produite, et par un effet provenant de causes inverses des précédentes, des crises d'improduction ne manqueraient pas d'avoir lieu qui seraient de toutes les plus graves et si redoutables que M. Faguet en fait la loi d'airain du régime nouveau.

L'effort serait contraint et par suite moins fructueux qu'il ne l'est, libre, indépendant ; et de plus, il serait sans cesse arrêté, retenu par les principes sur lesquels reposerait la vie collective, et par l'absence de stimulant, puisque l'intérêt personnel ne se trouverait plus au point de départ de l'oisiveté volontaire, et par une foule de réflexions spontanées, de sentiments obscurs et sourds, de raisonnements simplistes se propageant des uns aux autres comme des traînées de poudre et déposant dans les esprits des idées fixes, source stérilisante de perpétuelles obsessions. Dans tout ce désordre, à travers ces fluctuations incessantes, les énergies trop fortement tendues et trop brusquement relâchées, s'affaibliraient de plus en plus. La production à travers des alternatives de violence et d'arrêt brusque finirait par se ralentir, et, chaotique, incertaine, sans cesse troublée, toujours contrariée par les tendances générales flottantes entre l'ennui lourd et la paresse déprimante, elle ne suffirait plus aux besoins les plus urgents de la consommation. Il y aurait forcément un abaissement progressif de la fortune générale ; et, de proche en proche, après des

crises nombreuses, des révoltes incessantes, des bouleversements qui deviendraient périodiques, il se trouverait, comme le dit M. Faguet dans une formule d'une précision singulièrement troublante, que « la pauvreté générale oscillerait à la limite de ce qui serait strictement nécessaire à l'ouvrier pour vivre et reproduire, sans pouvoir ni s'élever sensiblement au-dessus, ni descendre sensiblement au-dessous ».

Le socialisme ne supprime donc pas l'anarchie, l'incohérence qu'il reproche au régime capitaliste. Supprime-t-il maintenant les inégalités entre individus et les distinctions de classes ? Pour répondre à cette seconde question, il ne faut pas contester l'hypothèse même du collectivisme. Au contraire il convient, comme dans tout ce qui précède, de l'accepter comme un fait accompli. Dès lors, dans la cité future supposée constituée, l'égalité se trouvant réalisée par la suppression de la propriété individuelle et la mise en commun des moyens de production, que devient-elle ?

Un principe domine toute la discussion : la société doit vivre d'une manière régulière, normale, et par suite la production doit lui fournir la somme de produits nécessaires à sa subsistance. Ceci compris, ne voit-on pas immédiatement, et n'avons-nous pas vu maintes fois que le travail organisé, par le seul fait qu'il est organisé, demande un pouvoir s'ingérant dans tous les détails de l'activité, depuis ses premières

tentatives jusqu'à l'œuvre définitive qu'elle accomplit en pleine possession d'elle-même ; qu'il exige par suite une hiérarchie, quelque soit le procédé d'élection qui la constituera, une délégation d'autorité de l'administré à l'administrateur, de l'ouvrier au chef d'atelier, du chef d'atelier à l'ingénieur, de l'ingénieur au directeur, jusqu'aux fonctionnaires qui commanderont toute la vie de l'organisme social ? Et ne savons-nous pas que jamais le mandataire et le mandant ne se confondent en une seule personne, que leurs intérêts s'opposent fatalement parce qu'ils sont des individualités distinctes, et que plus on s'élève de délégation en délégation sur l'échelle des fonctions, plus l'élu devient indépendant de ses électeurs ; si bien qu'il finirait par s'établir une solidarité spontanée de tous les détenteurs d'une part quelconque d'autorité, tous pesant alors sur la masse de la nation de tout leur poids que n'amortiraient plus les aristocraties de notre régime actuel.

Objectera-t-on qu'ayant conscience de leurs droits, les individus se révolteront contre toute velléité de despotisme tendant à recréer les inégalités et les distinctions sociales ? Mais précisément nous avons nous-mêmes montré que ces révoltes sont fatales, se feront périodiques, puis incessantes, et qu'elles engendreront en définitive un état d'anarchie dont il est insensé de penser qu'il puisse durer. Seulement, si ces réactions de la population peuvent prévenir les attentats contre l'égalitarisme, ce n'est que d'une

manière passagère. En réalité, par les conséquences qu'elles entraîneraient, elles conduiraient à la ruine de la société collectiviste et au retour du régime capitaliste avec tous ses caractères.

M. Faguet va plus loin. Entrant dans tous les détails de l'organisation même du travail, il montre que les faits ne pourraient pas se passer d'une manière aussi simple qu'on veut le faire croire. D'abord des complications surgissent forcément dans toute question qui met en jeu des grandes masses et non pas simplement des groupements particuliers constitués par l'association d'intérêts précis immédiatement solidaires. Mais même à restreindre l'attention critique aux limites étroites de la collectivité la plus réduite, la solution que donnent les collectivistes au problème de la répartition est inefficace ou inapplicable, et le problème lui-même dans les termes et l'esprit où ils le posent est insoluble.

En effet, le but à poursuivre et qui répond à une idée sous-jacente à tous les raisonnements, à toutes les expressions de la pensée socialiste, c'est de réaliser la justice entre les hommes ; tous les reproches adressés à la société bourgeoise reviennent à dire que les hommes étant égaux en leur qualité d'hommes, il n'est pas juste qu'ils soient inégaux en fait. Il n'est pas juste que certains travaillent et d'autres ne fassent rien, il n'est pas juste que certains aient en trop grande abondance les biens propres à satisfaire les appétits les plus variés et que d'autres n'aient même

pas les denrées de première nécessité en quantité suffisante pour subsister.

Mais à prendre la formule il « n'est pas juste que », très commode d'ailleurs pour approfondir l'idée de justice et la dépouiller de son apparente simplicité, et à la promener sur tous les champs de la vie sociale, nous sentirons que « l'injuste » est partout ; à peine l'aurons-nous découvert et dénoncé, détruit sur un terrain, que sur ce terrain même il reparaitra. Il n'est pas juste que les uns travaillent tandis que les autres ne font rien ; mais il ne l'est pas que l'un travaille plus et l'autre moins, que l'un puisse travailler davantage, tandis que l'autre n'a pas les forces suffisantes pour produire autant que le premier. — Il n'est pas juste que mon voisin soit plus riche que moi ; mais si je produis plus que lui, sera-t-il juste que je reçoive seulement ce qu'il recevra lui-même, comme est-il juste encore qu'il reçoive moins puisque si j'ai produit davantage que lui, c'est que j'étais mieux doué, sans qu'il y ait eu du mérite de ma part ni faute quelconque de la sienne ?

— Aussi, répondent les socialistes, essaierons-nous de réduire autant que possible, par l'instruction uniforme pour tous et l'éducation en commun, les inégalités naturelles.

— Et si dans une certaine mesure elles subsistent, vous n'en tiendrez pas compte, le même sort sera réparti aux forts et aux faibles, au génie et à l'imbécile, je n'en doute pas, dit M. Faguet. Mais à supposer que

vous puissiez supprimer l'inégalité dans les faits, pourrez-vous atteindre le sentiment qu'en auront les individus dans le fond de leur conscience ? Ils continueront en effet de rapporter les conditions de vie que vous leur imposerez aux jugements de valeur que vous ne les empêcherez pas de porter sur eux-mêmes. Mais cette hypothèse est invraisemblable ; une société ne saurait se passer de la considération du mérite personnel et de la valeur de l'effort par rapport à l'intérêt général. D'ailleurs en tout état de cause, et pût-on par un nivellement des cerveaux et des caractères ramener les hommes à un état moyen d'infériorité relative, ils n'en continueraient pas moins d'établir entre eux des comparaisons. Le voisin s'occupera toujours de son voisin. Personne n'aime à travailler pour autrui ; et dans la cité collectiviste jamais on ne pourrait connaître exactement la somme de travail fournie par qui que ce soit ; donc on la supposerait toujours inférieure à celle qu'on fournirait soi-même. Pour remédier à ces difficultés, il faudrait tôt ou tard réintroduire dans l'égalitarisme tous les procédés d'évaluation et tous les stimulants qui sont répudiés par les socialistes dans le capitalisme, et l'on retomberait alors dans des difficultés nouvelles, inextricables celles-là, moins peut-être en elles-mêmes que par rapport à la notion de justice, base de tout le système. Considérer uniquement le nombre d'heures d'activité, c'est ne tenir aucun compte de l'intensité de l'effort individuel, c'est par suite décourager les

bonnes volontés, et surtout ce n'est pas juste. Considérer la quantité de produits achevés en un temps donné, c'est ne pas envisager les différences de force physique qui peuvent exister entre deux hommes de zèle égal et aussi consciencieux l'un que l'autre dans leur tâche ; ne pas considérer cette quantité, c'est dépouiller un certain nombre de producteurs d'une certaine partie de leurs produits, et dans les deux cas ce n'est pas juste. Faire intervenir la qualité du travail, c'est reconnaître les inégalités naturelles, les consacrer ; c'est recréer les aristocraties fondées sur la valeur personnelle, de toutes les plus odieuses au démocrate, et ce n'est pas juste ; ne pas la faire intervenir, c'est donner une prime à la mauvaise fabrication ; ou, s'il se trouve des travailleurs pour continuer malgré tout à faire du bon travail, on les lèse eux aussi dans leurs droits, et ce n'est pas juste.

La société a besoin d'une somme déterminée de produits pour sa consommation ; ces produits doivent être au moins de qualité convenable. Si on permettait la production de qualité tout à fait inférieure, on tarirait la production elle-même, car on rendrait inutile un plus grand effort nécessaire pour arriver à un effort moyen, c'est-à-dire on détruirait le ressort principal de l'effort lui-même.

Les collectivistes seraient obligés d'instituer des primes d'encouragement sous une forme ou une autre, et d'établir des procédés d'évaluation qui reconnaîtraient comme indispensables des différences dans la

répartition. Quelque précaution qu'on pût prendre, ces primes ou ces surplus de rétribution se capitaliseraient et tendraient à constituer au sein de l'égalitarisme des distinctions de classes analogues en tous points à celles de la société capitaliste, et par elles-mêmes elles sont injustes.

Qu'on ne dise pas que les inégalités ainsi créées seront de peu d'importance par comparaison à celles qui existent de nos jours. Tout est, en effet, affaire de comparaison. Mais ce qu'il faut comparer, ce ne sont pas les inégalités du capitalisme et celles du collectivisme, ce sont les inégalités de la cité collectiviste avec l'état d'esprit, les mœurs, les manières de sentir qui seront engendrés par le régime nouveau. Or, ainsi que le remarque si justement M. Faguet, « dans
« une société où il n'y aurait plus de châteaux, les
« petites inégalités de fortune seront aussi sensibles,
« aussi cruellement senties que le sont maintenant les
« grandes. »

La moindre inégalité créée devient le point de départ d'une série d'inégalités nouvelles. Il suffit que l'inégalité soit pour qu'elle veuille être, prenant conscience d'elle-même dès qu'elle existe, et pour qu'elle tende à s'accroître indéfiniment. Et voilà comment reparaissent tous les vices que les socialistes reprochaient au capitalisme : la lutte pour la vie, la concurrence, l'égoïsme d'autant plus dominant, remarquons-le, qu'il ne serait plus contenu par le rêve d'une société meilleure puisqu'on vivrait l'expérience

même de la société idéale. « Quand je songe, » dit M. Faguet, avec une force d'expression qu'on ne peut dépasser, » que les socialistes affirment que le « socialisme établissant l'égalité, supprimera une des « maladies et un des tourments des hommes, l'ambition ! Mais l'ambition sera furieuse en régime collectiviste ! Tous les ouvriers voudront être chefs de « travail, toute la plèbe voudra entrer dans cette aristocratie, et l'on pourrait dire dans cette féodalité « que sera la bureaucratie, et l'envie et la haine provenant de l'ambition déçue seront atroces. Je ne « vois pas dans toute l'histoire des peuples aristocratiques une aristocratie plus nette, plus accusée et « plus capable de devenir despotique et plus susceptible d'être furieusement haïe, assez justement du « reste, que la classe aristocratique que le régime « collectiviste établirait et serait parfaitement forcée « d'établir. Voilà l'égalité collectiviste, voilà comment le collectivisme détruirait l'inégalité, et comment, en détruisant l'inégalité, il établirait la concorde et l'amour parmi les hommes ! »

*
* *

Après avoir démontré tout d'abord que le socialisme ne rendrait pas l'homme plus heureux, ensuite qu'il ne supprime même pas les défauts de la société capitaliste et qu'ainsi le bouleversement radical de l'ordre de choses existantes peut sembler inutile aux

esprits qui ne sont pas révolutionnaires par simple amour du bruit et du changement, M. Faguet s'attache à prouver que la cité collectiviste est impossible, et ne sera jamais un fait constitué, permanent, enraciné dans le devenir vivant des institutions et des sociétés.

Elle est impossible en effet, puisque, même en la supposant réalisée, nous avons déjà vu qu'elle ne pourrait subsister. Si, comme il ressort des analyses antérieures, les défauts de la société capitaliste devaient reparaître dans le régime nouveau, c'est que ce dernier reposerait sur des bases instables, sur des fondements incertains ou plutôt contraires aux fondements sur lesquels reposent les collectivités humaines, et qu'il serait sans cesse affaibli, miné sourdement par une infiltration constante des principes réels sur lesquels s'appuie véritablement le cours de l'humanité à travers les siècles.

La propriété individuelle ne disparaîtrait que provisoirement et pour un temps très court. Elle se reformerait du sein de la propriété commune parce que celle-ci, pour se maintenir, obligerait d'admettre entre les individus des différences qui, sous une forme quelconque, seraient le point de départ d'inégalités matérielles ou morales toujours destinées à se consolider tôt ou tard dans une propriété individuelle permanente.

La concurrence au début semblerait absente de ce milieu social où toutes les forces sont censées devoir se contenter de se déployer et de recevoir le strict né-

cessaire à leur conservation, comme sirien ne les animait que le souci de l'intérêt commun et de l'harmonie générale. Mais bientôt l'instinct de combattivité, que tout permet de considérer comme naturel, ferait au sein de cette solidarité s'élever dans les individus des poussées qui les éloigneraient les uns des autres d'autant plus violemment qu'ils se sentiraient liés par des règlements extérieurs et non plus par le désir intime de la personnalité.

Du fait qu'il serait indépendant ou plutôt qu'il paraîtrait l'être à cause de l'illusion de liberté dans laquelle l'imagination vivrait de par l'atmosphère qui aurait présidé à la constitution de la communauté, le travail se montrerait agréable, sain ; c'est sans violence, sans contrainte, qu'on l'accomplirait, tout d'abord ; la production se poursuivrait d'une manière régulière, normale, et les hommes nourrirait des illusions ; ils seraient fiers de leur œuvre et donneraient libre cours à leur optimisme naturel en contemplant le fonctionnement merveilleux de cette coopérative monstrueuse de travailleurs solidarisés sans calcul égoïste et dans un élan spontané d'amour fraternel. Pourtant, peu à peu l'effort se ralentirait ; pour la plupart des membres de la cité la liberté ne serait plus que le droit de s'abandonner en toutes circonstances à leurs fantaisies ; le travail deviendrait insupportable lorsque seulement il cesserait d'être l'expansion du caprice momentané de leurs facultés ou de leurs muscles. La coordination des fonctions ne

paraîtrait plus aussi sûre et se laisserait ébranler jusqu'à finalement se rompre et n'être plus maintenue que par la contrainte et l'inquisition la plus blessante pour l'amour-propre ; l'harmonie si belle, si flatteuse du début ferait entendre des notes de plus en plus discordantes, et soudain les passions se déchaîneraient avec une violence irrésistible, et les crises éclateraient si brusquement, auraient un retentissement si vaste et sur un champ si étendu, que notre imagination n'entrevoit au delà de ce cataclysme épouvantable que le néant se propageant de part en part sur l'humanité tout entière.

Mais le néant n'est ici qu'une perspective symbolique et la société ne peut disparaître. Du chaos où la société collectiviste aurait sombré, on verrait émerger plus vite qu'on le soupçonne les formes de vie sociale qui sont inhérentes au régime économique actuel. A la période de bouleversement succéderait, après un intervalle rempli de terribles secousses traversant un état de choses le plus anarchique qui fût jamais, une période de reconstruction, et tout finirait par redevenir comme il était auparavant.

Tout, à condition pourtant que la révolution se fût réalisée sur la surface entière de la terre.

Supposons, au contraire, que les causes dont elle résulterait agissent dans un pays plus que dans les autres. Avant qu'il fasse la moindre tentative de mise en application des doctrines socialistes, les faits qui l'y conduisent et l'y entraînent produiront toutes leurs

conséquences. La lutte des classes se fera de plus en plus ardente ; l'indiscipline dans les ateliers, les sentiments latents de révolte dans l'âme des ouvriers, de révolte aussi dans celle des employeurs ; les augmentations progressives de salaire qui tueront le petit commerce, la petite industrie, la petite agriculture, et, concentrant la production dans de vastes entreprises, rendront plus faciles et plus graves les conflits entre le capital et le travail ; les menaces continuelles de grève entretenant une atmosphère d'incertitude qui découragera les initiatives et, par la peur de trop grands risques, paralysera les petits capitaux ; d'une manière générale, la poussée démocratique des masses sous la protection ou, tout au moins, la neutralité bienveillante du gouvernement esclave du suffrage universel ; tous ces ferments de révolution, avant de réaliser leur plein effet, mettront le pays en état d'infériorité non seulement au point de vue économique, mais sur le terrain militaire, par rapport aux autres nations non empoisonnées ou moins par l'égalitarisme. Qu'aucun peuple aujourd'hui ne puisse avoir l'idée d'une conquête, surtout facile, que tous soient trop scrupuleux pour céder à la tentation de prendre ce qui s'offrirait gracieusement à leurs appétits, bien naïf qui le pense et bien léger ou bien fat pour rester aussi insensible aux enseignements de l'histoire.

D'ailleurs, il convient de ne pas trop insister sur cette hypothèse, puisque le prolétariat internationa-

organisé prétend déjà, par une surveillance constante des questions étrangères et des difficultés diplomatiques, s'opposer à tout conflit armé, la guerre étant contraire aux intérêts de la classe ouvrière et à son progrès. Il reste que, considéré soit avant, soit après l'essai de réalisation qu'on en pourrait faire, le collectivisme est impossible.

— Mais, objectent les socialistes, le collectivisme sera possible s'il doit être. La société n'est pas l'œuvre de la volonté des hommes au moins pris individuellement. Les difficultés d'application du socialisme ne paraissent inextricables que si nous les envisageons d'une manière abstraite. Remplacez-vous par la pensée dans la réalité, suivez sa marche dans le temps, assistez à son devenir, vous verrez que les problèmes insolubles dépassant la portée de notre entendement et de notre imagination se résoudront naturellement par le déroulement des phénomènes économiques et sociaux se déterminant les uns les autres, et parce que les institutions ont des lois internes qui les obligent à se faire d'elles-mêmes ce qu'elles doivent être, à se créer les organes qui leur sont nécessaires.

Sans doute la cité collectiviste serait impossible à édifier s'il fallait la fonder *ex abrupto* du sein du capitalisme. Sans doute son organisation ne laisserait pas d'être infiniment compliquée, si compliquée qu'à tenter d'entrer dans les détails de son organisation, les difficultés s'accumulent au point que l'esprit se détache involontairement de l'objet particulier qu'il

examine, obsédé par l'idée de l'ensemble qu'il ne parvient pas à se représenter. Mais de cette impuissance à saisir une forme de vie sociale qui n'existe pas encore, à la voir vivre et fonctionner devant nos yeux aussi clairement que nous voyons le système capitaliste réel depuis des siècles, conclure à son impossibilité, c'est commettre une pétition de principe. Fût-elle encore plus compliquée qu'elle nous le paraît, elle reste possible tant que rien ne prouve qu'elle n'est pas contredite par le devenir de la société; elle sera réalisable et se réalisera infailliblement si elle est contenue dans les fins vers lesquelles la société tend. Or Marx et les socialistes croient avoir démontré que le déterminisme historique qui préside à la transformation des modes d'existence de la vie sociale aboutit inévitablement au collectivisme.

Cette affirmation a eu sur l'extension du parti socialiste une influence décisive. D'abord elle était faite au nom de la science. Et puis elle présentait la cité future non plus comme le résultat du concours des volontés individuelles, concours problématique et d'une efficacité toujours aléatoire, mais comme une nécessité historique, comme un fait en train de s'accomplir et presque achevé. Ce que jusqu'alors on était en droit de considérer comme lointain, douteux, la science le représentait comme tout prochain et sûr. « On observe les faits et on ne leur fait pas d'observations, dit M. Faguet, et, comme il le remarque, les hommes préfèrent les causes gagnées d'avance, et n'aiment

« à faire réussir que ce qui est en plein succès. La « ville est prise, il faut vous donner seulement la « peine d'y entrer. Dans ces conditions, ajoute-t-il « très finement, on trouve toujours des troupes nom- « breuses d'assiégeants et d'envahisseurs. »

Mais est-il vrai que le collectivisme soit compris dans le déterminisme de l'histoire, et que la société capitaliste s'y achemine nécessairement comme à la fin naturelle qui présiderait aux lois de son évolution spontanée?

Qu'il ait ses racines dans les faits, M. Faguet le démontre lui-même, car, avec Marx, il admet, nous le savons, que la seule présence d'une idée dans l'esprit de l'homme atteste qu'il s'est passé dans la réalité quelque phénomène économique et social dont elle n'est que le reflet. Seulement, il évite une confusion que semblent commettre les théoriciens du socialisme et qui pourrait être la source de toutes leurs erreurs. De ce qu'un fait se trouve toujours à la base d'une idée, s'ensuit-il que cette idée doive elle-même devenir un fait qui la reproduise intégralement dans le domaine du réel? Il est trop évident que la pensée prend son essor au milieu de la vie, dans l'action, dans le mouvement, qu'elle est intimement liée au devenir des institutions sociales. Mais est-elle soumise à ce devenir qui lui donne son élan? Doit-elle le suivre passivement, se modeler sur lui, sans jamais le quitter pour le devancer peut-être ou le modifier en obéissant à ses propres lois? Les idées ont un con-

tenu qui leur provient de la réalité. Mais qu'est-ce qui prouve que ce contenu doive se réaliser à son tour ? Ce qui est certain, c'est que l'idée jaillie du choc des phénomènes dans leur déroulement nécessaire rentre dans la chaîne du déterminisme historique et conditionne l'avenir comme elle était conditionnée par le passé. Mais cet avenir qu'elle contribue à produire doit-il être l'image fidèle, exacte, complète, photographique de sa compréhension ?

Pour qu'il en fût ainsi, il faudrait que la réalité fût uniforme, qu'elle obéît à une tendance unique, que son impulsion résultât d'un seul principe d'action qui la pousserait sur une même voie vers une destinée bien définie. Ne semble-t-il pas qu'au contraire les faits sont complexes, qu'ils contiennent en eux des possibilités nombreuses, diverses et même susceptibles de se contrarier. A les regarder de près, on voit qu'en même temps qu'ils entraînent la société dans telle direction, ils contiennent en eux des éléments qui, contredisant l'action des premiers, la tirent dans telle autre.

Seulement l'esprit humain s'en empare, et comme il est dans sa nature de tout rendre logique, simple, que sa loi est de retrouver ou d'introduire l'unité partout où il s'applique, il construit un système où chacune d'elles a sa place et son rôle, où toutes convergent en définitive vers une même fin, et cette fin peut n'être que l'œuvre de la pensée. Du reste, elle agira certainement sur le cours de l'histoire ; mais rien

n'autorise à prétendre qu'elle doive être un des stades que la société traversera dans l'accomplissement de sa destinée.

C'est ce qui ressort des divers travaux où M. Faguet cherche à démêler les idées essentielles sur lesquelles repose le collectivisme et les faits générateurs de ces idées. Ces faits sont au nombre de cinq :

« 1° Égalisation des conditions se faisant sans qu'y corresponde une égalisation des fortunes ;

2° Abaissement spontané des classes autrefois supérieures, des classes dirigeantes ;

3° Inutilisation des grandes fortunes individuelles et facilité des communications entre les hommes rendant faciles les grandes fortunes collectives ;

4° Disparition progressive du petit commerce et formation rapide du commerce en grand ;

5° Concurrence, de très restreinte qu'elle était autrefois, devenant illimitée ».

Il faut bien remarquer que tous ces phénomènes économiques et sociaux n'ont pas joué le même rôle par rapport au socialisme. Les uns eurent une influence directe, immédiate, en ce sens qu'ils engendrèrent dans l'esprit l'idée fondamentale, l'idée mère de la doctrine, savoir l'idée d'égalité. Les autres n'ont servi que d'adjuvant, car ils n'auraient pas conduit à la conception d'une société nouvelle fondamentalement différente de la société actuelle, mais, dans celle-ci dont on n'eût pas supposé qu'elle pût disparaître, ils auraient poussé seulement à corriger par

des réformes de détail les vices constatés dans l'état de choses existantes considéré comme immuable et d'ailleurs indiscuté.

Ainsi, la concentration du commerce ou même, si l'on veut, de la production : suivant qu'on l'eût tenue pour un bien ou pour un mal au point de vue du progrès social, elle eût paru simplement un fait naturel, un des résultats de l'évolution qui transforme les êtres et les institutions d'après ses lois générales s'appliquant toujours conformément aux conditions de développement propres à chaque société comme à chaque espèce ; ou bien on se fût efforcé de lutter contre elle, de l'enrayer par des moyens appropriés.

Au contraire, lorsque, par l'action des autres faits tels que l'égalisation des conditions à laquelle ne correspondait pas une égalisation parallèle des fortunes, les consciences devinrent sensibles aux inégalités sociales et que les volontés entreprirent de les détruire, la concentration du commerce donna l'idée qu'il pourrait disparaître, la constitution des fortunes collectives donna l'idée que le capitaliste n'était plus indispensable dans la production. En somme, certains faits menaient à inventer une forme de vie sociale où la concurrence et la propriété individuelle n'existeraient plus ; les autres, faisant croire qu'on pouvait se passer de tous les rouages essentiels du régime capitaliste, semblaient prouver la possibilité de cette société nouvelle qui, sans eux, n'eût paru qu'une chimère.

Rien ne saurait mieux montrer combien est contestable la thèse prétendue scientifique qui affirme le socialisme déterminé par le devenir historique de l'humanité : en effet, les phénomènes économiques et sociaux sur lesquels on se fonde pour soutenir la socialisation spontanée n'ont eu leur influence dans ce sens qu'après l'action préalable d'autres phénomènes qui ont engendré dans l'esprit de l'homme l'idée d'égalité. C'est sur cette idée d'égalité que repose réellement la valeur de l'argumentation qu'ils servent à édifier. Pour qu'interprétés ainsi par rapport à l'égalitarisme, ils aient conduit à concevoir la société présente comme devant disparaître, il a fallu que l'égalité ne parût pas réalisable dans cette société. C'est donc qu'il s'agissait non d'égalité relative, mais d'égalité absolue. Or l'égalité absolue est impossible ; elle est contraire à la nature ; elle est démentie par la psychologie de l'homme la plus simple ; loin d'être comprise dans l'évolution de l'humanité, elle restera toujours en dehors, toujours à côté, car l'absolu n'est pas de ce monde.

D'autre part, puisque, dégagés de l'égalitarisme auxquels ils se sont mêlés, les faits soi-disant générateurs de la cité collectiviste n'en auraient même pas donné l'idée, qu'est-ce qui prouve qu'il n'est pas dans leur destinée de déterminer des formes de vie compatibles avec le système capitaliste et que les difficultés de la question sociale posée par eux ne pourront pas se résoudre par leur évolution normale au

sein de la société présente ? Les socialistes accusaient leurs adversaires de commettre une pétition de principe, mais le reproche peut se retourner contre eux dans toute sa force. Si certains faits leur paraissent engendrer le collectivisme, n'est-ce pas avant tout parce qu'ils sont déjà collectivistes et les interprètent dans le sens voulu par leur système à travers leur propre doctrine qu'ils ont l'illusion d'appuyer sur eux ?

M. Faguet va plus loin : il essaie de prouver que, livrés à eux-mêmes, à leur action spontanée, non seulement ils ne favorisent pas l'éclosion de la cité collectiviste, mais qu'ils en éloignent l'humanité : d'un côté, sans doute, ils entretiennent et augmentent l'intensité des courants sociaux qui tendent vers elle, mais de l'autre ils les paralysent, les empêchent de produire leurs effets, les arrêtent dans l'impulsion dont ils les animent, et s'opposent à ce qu'ils aboutissent ; ils sont à deux faces : dans le même moment, ils influencent le cours des événements et de la pensée dans deux directions absolument contraires.

Prenons de tous celui qui est le plus caractéristique et que les socialistes ont tenu particulièrement à mettre en lumière : la concentration de la propriété, du commerce et de l'industrie. Cette concentration ne pourrait-elle pas se retourner contre leurs espérances. Avant de se résigner à disparaître, le petit capital ne serait-il pas conduit naturellement à se défendre ? Des conditions lui sont faites qui le condamneraient en effet s'il les laissait subsister. Mais restera-t-il

passif devant ces menaces, et s'il constate en toute évidence que son malaise, son insécurité proviennent uniquement des différences que le développement normal de notre régime économique met entre le grand producteur et lui, n'essaiera-t-il pas de les supprimer et de rétablir l'égalité du prix de revient des marchandises d'où dépend l'égalité relative au moins des bénéfices obtenus dans la vente uniforme sur le marché ?

C'est de cette manière qu'a pris naissance ce mouvement qui, parallèlement au groupement des ouvriers dans les syndicats, a groupé et réuni de plus en plus les employeurs dans des associations de formes diverses, où substituant l'effort collectif à la force individuelle, ils deviennent capables de lutter d'une part contre le progrès de la masse des salariés, et de l'autre contre la concentration de la production. Objecte-t-on les coopératives de consommation et de production. Mais elles ne sont pas opposées au régime capitaliste. Bien plutôt elles apparaissent comme de nouvelles formes qu'il s'est créées pour se maintenir. Les socialistes d'ailleurs ne s'y trompent pas, les coopératistes non plus. Les premiers disent aux seconds : Vous provenez de l'intérêt égalitaire, vous provenez de nous ; vous êtes notre œuvre ; et vous devez rester entre nos mains des instruments destinés à disparaître mais commodes pour nous permettre d'aboutir à nos fins. Les seconds semblent ne pas goûter cette interprétation de leur rôle passager, et

ne paraissent pas souscrire à cette existence provisoire à laquelle on prétend les réduire. Sûrs de leur force, ils veulent vivre : l'idée a créé l'organe, l'organe a créé la fonction qui s'affranchit de l'idée. Encore ici l'on voit combien M. Faguet avait raison de soutenir que les faits générateurs du collectivisme se retournent contre eux, soulevant des obstacles qui l'empêcheront d'arriver à complète réalisation.

Que reste-t-il donc de la thèse marxiste ? Des faits se trouvent toujours à la racine des idées ; il y a une nécessité historique ; les phénomènes économiques et sociaux obéissent à des lois : rien de plus. L'humanité pourrait-elle sortir des cadres de vie qu'elle s'est constitués d'elle-même spontanément à mesure qu'elle se développait et dans les formes justement impliquées par les nécessités intrinsèques de ce développement ? Elle change et même le changement semble la loi primordiale qui préside à son devenir. Mais, à travers les modes d'existence qu'elle imagine pour elle et qu'elle adopte successivement, va-t-elle à un but déterminé ? Peut-être. Ce but est-il le collectivisme ? Nous n'en savons rien et tout nous porte à croire le contraire. Non que la nature humaine doive être tenue pour immuable en elle-même. Elle s'est tellement transformée depuis ses origines que rien n'empêche d'admettre l'hypothèse d'une modification plus radicale encore qui la rendrait compatible avec une forme de société nouvelle. Seulement il est invraisemblable qu'elle s'effectue en même temps dans toute l'huma-

nité. Sans doute la propriété individuelle est combattue par l'instinct social. Mais jusqu'ici tout au moins il n'a pas réussi malgré ses efforts à l'extirper. Bien plutôt, parce qu'il l'a pliée comme toutes nos tendances acquises ou innées à ses exigences, il l'a consolidée. Pourtant la communauté des biens n'est pas inconcevable, elle n'est pas impossible. Mais d'une part elle n'est pas nécessitée par le déterminisme des phénomènes tel qu'il apparaît dans ses conditions actuelles. Et d'autre part, si vraiment elle se réalisait, elle serait non pas conforme aux vœux des individus qui auraient contribué pourtant à la produire, mais à ce que l'instinct social aurait exigé qu'elle fût. L'homme serait différent de ce qu'il est. Mais les transformations qu'il aurait subies ne seraient qu'une accommodation de ses instincts primitifs aux formes de vie que la société dans son évolution normale aurait créées. Il ne serait donc pas plus heureux que de nos jours.

Considéré non comme la poussée de l'égoïsme individuel, mais comme une doctrine dépassant les horizons étroits des intérêts particuliers pour embrasser l'humanité tout entière, le socialisme est un beau rêve, infiniment respectable comme toute tentative de l'esprit pour vaincre les puissances du mal et diminuer les misères inhérentes à notre nature, même touchant dans sa naïveté, car vouloir l'impossible prouve au moins un certain détachement des nécessités pratiques de l'existence et une ardente foi dans un idéal

peut-être utile en ce qu'il répand à travers la société comme un besoin d'air pur.

Au fond, le socialisme est une doctrine économique et en tant que tel il est faux. Il est un parti, et, sous ce point de vue, il est infiniment dangereux. Il peut être et il est parfois, mais pas toujours, une religion, et comme toute religion, il est alors une force morale, un principe de vie qui, réchauffant les consciences individuelles et les groupant autour d'un idéal commun, peut aider au progrès social.

II

Ainsi, pour M. Faguet, la forme économique de la société présente est immuable. Mais de ce que dans son mode général d'organisation elle est la seule possible, il ne faut pas conclure qu'elle soit parfaite en toutes ses parties et que rien ne soit à modifier ou même à supprimer en elle. Et si M. Faguet répudie le collectivisme avec ses sophismes, ses erreurs de psychologie, son idéalisme par trop naïf, il ne répudie pas moins fortement le parti pris d'optimisme facile et léger des économistes classiques.

Pour résoudre la question sociale, une première condition imposée par la nature de l'objet du problème, c'est de connaître exactement, scientifiquement, pour employer un mot plus imposant, la nature profonde des sociétés, les lois de leurs transformations. Si, comme nous l'avons vu, c'est des nécessités intimes

de leur devenir que doivent jaillir, au sein des phénomènes infiniment complexes et de leurs tendances contradictoires, en même temps que les difficultés, les solutions voulues par ces difficultés mêmes, il faut que nous observions et que nous pénétrions les conditions vraies de ce devenir. Non qu'il soit nécessaire pour cela d'avoir achevé de constituer la sociologie, car, dans ce cas, nous devrions nous croiser les bras et assister impuissants, pour un provisoire plus ou moins long, à l'évolution fatale des sociétés. Cette évolution s'accomplit. C'est dans les détails de la vie quotidienne, dans la manière dont se produisent les phénomènes sous nos yeux, que nous devons chercher à chaque instant et au jour le jour les indications que nous donne la réalité de ce qu'elle tend à être dans l'avenir.

Une deuxième condition, la plus difficile parce qu'elle se heurte chez la plupart des hommes à leur égoïsme impatient et exclusif, c'est d'examiner la question sociale objectivement. Sans doute, directement ou indirectement, en nous référant aux critiques que certains esprits ont déjà données de la société présente, c'est en rapportant la réalité à un certain idéal en nous que nous prenons connaissance du problème posé par les phénomènes économiques et sociaux, et sans doute aussi cet idéal est toujours subjectif. Mais, chez les uns, il est uniquement constitué par l'idée de justice. Chez les autres, il est plus compliqué ; il jaillit du fond de la

conscience, mais d'une conscience plus riche, où les sentiments imprimés en nous par la société et par le passé de la race restent vicaces et commandent encore le mécanisme de la pensée. Les premiers, les plus nombreux, aperçoivent les difficultés objectives à travers les exigences de leur situation personnelle et n'ont en vue que la satisfaction d'intérêts individuels même s'ils sont solidarisés pour une action commune par suite de la similitude de leur sort. Les seconds voient bien, eux aussi, ces mêmes difficultés à travers leur propre nature, mais cette nature embrasse des éléments autres que leur propre moi. Or le problème économique n'est pas isolé. L'individu n'est pas seulement un ouvrier ou un capitaliste ; il est membre d'une collectivité qu'il constitue, mais dont il dépend. Il aurait beau vouloir tout considérer à travers son horizon personnel, il n'empêcherait pas l'évolution de la société qui l'entraîne avec elle dans son propre devenir. La question sociale n'est qu'une partie des questions qui, à chaque moment de l'histoire, se posent à la raison ou à la conscience humaine. La considérer à part sans tenir compte de celles auxquelles la vie l'associe, c'est se condamner à voir ses solutions tôt ou tard démenties par les faits dont elles ne peuvent, d'ailleurs, que d'une manière provisoire doubler le déterminisme naturel.

Que ce soit notre critique de la société donnée ou dans l'examen des moyens à employer pour remédier aux difficultés que cette critique aura fait ressortir

tir, il ne faut jamais séparer l'individu de la collectivité dont il fait partie. Ainsi, ce que nous serions tentés de condamner dans le présent, au nom de considérations humanitaires toujours inspirées au fond par des sentiments individuels, pourra nous sembler utile, et donc moins déplorable, ou nécessaire absolument, et donc un mal inévitable, si nous l'envisageons par rapport à l'intérêt supérieur de la patrie. — De même telle solution de telle difficulté, qui nous paraît devoir la résoudre d'une manière définitive, révélera des contradictions en elle et se montrera susceptible de conséquences funestes pour le pays, si nous nous avisons de la confronter avec la totalité des phénomènes. Donc elle ne résoudra rien du tout, puisqu'elle ne fera que reporter sur un autre point de la vie sociale la difficulté qu'elle résolvait sur le point où primitivement elle était placée. — Au contraire, telle solution pourra sembler n'être qu'un aveu dissimulé d'impuissance, si vous la regardez uniquement à travers l'exclusive préoccupation du problème économique. Si vous la replacez dans l'ensemble des problèmes suscités par la société, et surtout au point de vue des intérêts de la patrie, vous la trouverez active, féconde, riche de conséquences, et d'autant plus sûre de son effet que tout d'abord elle vous paraissait insuffisante.

Encore une fois, ce n'est pas parce qu'on est patriote qu'on doit tenir compte de la patrie, mais c'est parce que la patrie existe qu'on doit être et qu'on est

patriote. Et c'est parce que la patrie est une collectivité qui a sa nature, ses lois, son devenir nécessaire, et réfracte tous ses phénomènes dans la conscience individuelle qu'on ne doit pas faire abstraction d'elle et ne viser que l'individu, mais qu'il faut au contraire la poser, elle et son progrès, comme le but de nos efforts, et tout au moins comme une donnée de faits préexistante à toute tentative pour résoudre les questions, quelles qu'ellessoient, soulevées par le problème social.

Ainsi fait M. Faguet.

Son programme peut paraître restreint, mais il voulait qu'il en fût ainsi. Il n'a pas l'intention d'indiquer tous les moyens pratiques de répondre aux exigences de la réalité, de résoudre les multiples difficultés avec lesquelles ils devront compter, dans tous les détails de la mise en application de sa doctrine. C'est affaire aux politiciens de métier. Ici, comme dans tout le reste de son œuvre, il entend bien plutôt placer le problème sur son véritable terrain, le circonscrire et l'étendre à la fois sur tout le champ qu'il doit embrasser, en montrer les caractères essentiels, et, cela fait, établir des principes qui permettront de s'engager ensuite en toute sécurité dans la complexité des questions qui s'imposent à notre examen.

A considérer la vie dans cet esprit et d'une manière parfaitement objective et impartiale, on voit la concurrence partout trop violente ; toute manifestation d'activité prend la forme d'une lutte contre quelqu'un,

lutte dure, brutale. L'homme dont la constitution renferme deux instincts, celui de la sociabilité, celui de la combattivité, n'obéit qu'à son égoïsme et ne cède le plus souvent qu'à des tendances homicides. Spontanément il tend vers son semblable ; mais en chacun d'eux, par suite des nécessités de l'existence au sein du milieu social, il est conduit à voir un ennemi dont la présence le tourmente, l'inquiète, qu'il doit éviter, puis éliminer du terrain sur lequel ils évoluent ensemble. De là, cette atmosphère que les socialistes ont raison de mettre en lumière et contre laquelle toutes les consciences élevées ne peuvent manquer de se révolter, où le travail, sain, noble en soi, devient pour toutes les passions mauvaises et toutes les misères de notre nature l'occasion de se déchaîner et de triompher en toute liberté.

De plus, dans les conditions où se développe la production moderne, l'une des forces les plus essentielles parmi celles qui collaborent à l'exploitation des richesses nationales non seulement n'obtient pas la juste rémunération de son travail, mais est menacée physiquement et moralement même dans son existence.

L'ouvrier est devenu l'esclave de son métier, « la partie d'un tout qui ne peut exister sans ce tout ».

En même temps tous les phénomènes économiques et sociaux agissant d'une manière constante dans le même sens, ont abaissé le salaire jusqu'à le rendre, non pas égal à ce que pour subsister notre nature exi-

gerait qu'il fût, mais inférieur. « Ce n'est pas autour « de la limite de ce qui est strictement nécessaire à « un ouvrier pour se nourrir, lui et les siens, que le « salaire va osciller, c'est beaucoup au-dessous », dit M. Faguet, et, avec son talent habituel de polémiste consommé, mais avec plus de maîtrise encore dans la discussion, plus d'attention, plus de scrupules peut-être que jamais, il démontre que la loi d'airain considérée par les économistes classiques comme enterrée n'a jamais été si vivante que de nos jours.

Si cette loi continuait d'agir dans toute sa force, la classe ouvrière devrait disparaître. Sans doute le salaire s'élèverait jusqu'à ce que le travailleur ne mourant pas de faim pût continuer à fournir l'effort exigé de lui. Mais la classe salariée disparaîtrait comme classe, comme puissance active dans l'organisme social.

Or, autant au point de vue moral qu'au point de vue matériel, c'est une condition d'existence pour la collectivité qu'aucune des forces nécessaires à son développement ne devienne un instrument passif des fins particulières d'une autre force qui, ne rencontrant plus de bornes à sa puissance et se livrant par suite à tous les abus, finirait par tomber en décadence et par entraîner la ruine de la société dont elle aurait accaparé pour les épuiser tous les principes de vie. Et cependant il faut maintenir la concurrence et la liberté des initiatives. Conditions de la sélection spontanée, elles permettent aux forts de toujours

se surmonter. Elles stimulent les faibles, la masse inconsistante, indécise où s'entassent les demi-volontés, les demi-intelligences, les demi-caractères. A tous ceux qui ne trouveraient pas en eux-mêmes de quoi se hausser au-dessus de ce qu'ils sont, la perspective des jouissances entrevues au degré social immédiatement au-dessus d'eux donne l'excitant nécessaire pour sortir de la paresse, de la résignation, ou du stupide contentement de soi, et celles qui dépassent infiniment la limite des possibilités d'action qu'ils se connaissent peuvent provoquer une poussée de leur être en devenir dont ils eussent été sans cela incapables. C'est le risque, la chance toujours ouverte devant soi, la loterie utile et saine, celle qui se joue sur le travail et non sur le hasard du jeu, la loterie qui existe partout, car partout mille tentent ce qu'un seul peut obtenir. Au contraire, sans la lutte et la liberté d'initiative, la personnalité descendrait à un niveau moins que moyen, et la vie deviendrait insupportable parce que sans imprévu, sans perspective de changements ultérieurs, sans rêves, sans désirs de conquêtes à faire et à tenter. « Vivre dangereusement » n'est pas seulement la loi du surhomme, c'est la loi de l'homme ; la seule existence implique le progrès du moi, et le progrès du moi implique l'effort dans le risque à la poursuite d'un but dépassant toujours et indéfiniment le résultat atteint.

Comment donc empêcher que la concurrence néces-

saire ait pour les individus et pour la collectivité les conséquences funestes qu'elle a maintenant dans la réalité ? Mais en ne l'empêchant pas, en la livrant à elle-même, car de son propre mouvement elle crée le frein qui va la contenir, et de ses excès jaillissent les moyens de la ramener aux justes proportions dans lesquelles la nature veut qu'elle se tienne. C'est ainsi qu'ont pris naissance les associations ouvrières pour l'amélioration des conditions d'existence et la défense des intérêts professionnels ; et que l'individu, n'étant plus isolé, mais au contraire lié par une étroite solidarité, prête toujours à se manifester à l'ensemble de ceux qui sont dans la même situation que lui, a recouvré dans une certaine mesure tout au moins son indépendance matérielle et morale ainsi que la possibilité de faire respecter le sentiment qu'il a de sa dignité.

Mais les organisations syndicales sont devenues puissantes à leur tour autant que le capital, et ce sont elles maintenant qui menacent de rompre l'équilibre des forces en action dans l'organisme social. En effet, les revendications contre les producteurs se multiplient, se font incessantes, incohérentes, précipitées, et surtout se produisent à la fois dans tous les domaines de la vie économique. Dès lors, tandis que concentrées sur un point jusqu'à ce qu'elles fussent satisfaites, elles ne troubleraient peut-être pas la marche générale de la production, toutes tombant en même temps sur l'ensemble des entreprises ne peuvent manquer de

jeter en elles une perturbation susceptible d'en ruiner le plus grand nombre. Sans doute les égalitaires ne sont pas gênés et se flattent plutôt de ces conséquences. Mais la société y voit un danger, et dans la réponse à l'interprétation socialiste du déterminisme historique, nous avons déjà noté le mouvement qui porte les producteurs eux-mêmes vers l'association.

Ainsi la puissance excessive du capital a poussé le travail à s'organiser pour subsister et se développer ; la puissance excessive du travail pousse le capital à s'organiser à son tour pour se défendre contre la ruine dont il est menacé. N'est-ce pas une preuve que toutes les énergies sont nécessaires, que toutes les forces existant dans la collectivité doivent être maintenues ? Par quels moyens ? Par les seuls qui soient appropriés, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas imposés du dehors à la société, mais inspirés par les crises qui traversent son évolution, et contenus dans les commencements de solutions qui naissent de ces crises.

Et tout d'abord faut-il et dans quelle mesure recourir à l'État ?

Il semble qu'il soit mieux placé que les particuliers pour diriger les intérêts généraux ; mais ce n'est qu'une illusion. Il a une sphère d'action strictement délimitée par sa nature et son origine, et dont il ne peut sortir sans être impropre à ce qu'il entreprend ; ce qui intéresse la défense nationale et l'ordre général est seul de sa compétence. Aussi devra-t-il,

pour tout ce qui touche à l'hygiène et à la moralité, par des lois et des règlements, empêcher l'affaiblissement de la race.

Seulement il faut ne jamais oublier : d'une part, que disposant d'une puissance presque absolue dans le moment du moins où il prescrit une mesure, il est singulièrement dangereux ; que surtout provenant du suffrage universel, il est toujours sous sa complète dépendance, et par suite cède le plus souvent à des mouvements désordonnés de la foule, aux passions populaires déterminées en général par des préoccupations individuelles qui peuvent se trouver en contradiction formelle avec les intérêts généraux de la nation.

D'autre part, que toute disposition modifiant un détail quelconque de la production peut avoir des répercussions susceptibles parfois de compromettre cette production tout entière. La concurrence est internationale. Lorsque vous édictez, vous, puissance publique, un décret s'appliquant à une branche quelconque de l'industrie, vous entendrez bien, en théorie du moins, qu'il s'applique à tous les citoyens sur votre territoire, et de cette manière vous les placez tous sous un régime commun. Mais ils ont des concurrents en dehors de vos frontières qui eux sont placés dans d'autres conditions, parce que soumis à d'autres lois, à d'autres règlements. Souvent même quelques producteurs français ne sont entre eux que dans une rivalité toute

relative, tandis que le danger qu'ils peuvent courir leur vient de l'étranger. En conséquence, il faut décider en principe que toute intervention de l'État ne devra se faire qu'après conclusion de conventions internationales.

En général, en économie politique comme en politique pure, le rôle de l'État doit se restreindre à la police et à la défense du pays ; sorti de là, il est toujours un mal. M. Faguet dans un de ses livres préconise le travail national ; dans un autre, il l'accepte encore, mais avec plus de réserve. Il y voit un moyen de supprimer le reste des misères que l'initiative privée laisserait subsister et de suppléer, en utilisant une tendance de notre caractère, aux aptitudes qui lui manquent. Le Français n'est pas colonisateur ; il est fonctionnaire par tempérament. On l'enverrait donc coloniser avec des engagements renouvelables, lui offrant ainsi la tranquillité, la sécurité qu'il recherche, et obtenant de lui un effort qui lui répugne et que spontanément il ne ferait pas.

M. Faguet appelle lui-même ce moyen d'interventionisme « un expédient », et il a raison. Tout en l'exposant, il a des doutes à son égard, et il a encore plus raison. Derrière les perspectives de la colonie nationale où tous les malheureux, les inactifs, victimes du chômage, les faibles que les difficultés de la concurrence ont rendus impropres à gagner leur vie, s'engagent et trouvent le bonheur tout en restant fidèles à sa méthode et à l'esprit de sa doctrine, tout

ce que nous déplorons dans les ateliers nationaux actuels dont les ouvriers sont des instruments non de production, mais de politique gouvernementale.

L'État-gouvernement doit n'avoir qu'un rôle réduit dans les phénomènes économiques et toujours destiné à disparaître complètement, parce que l'État-patrie n'est fort que dans la mesure où l'État-gouvernement s'efface et s'enferme dans son rôle naturel. Ce qui fait sa force, c'est « ce qui n'est pas lui ». Telle est du moins la base du libéralisme, et il faut s'y tenir fidèlement...

La source féconde, la seule dont on puisse attendre des résultats sûrs, sans redouter en retour aucun inconvénient, où l'on doit puiser les moyens de rétablir l'équilibre des forces lorsque le jeu de la libre concurrence vient à le rompre, c'est l'associationisme.

L'individu, le plus puissant fût-il, finit par être faible par suite de la coalition des faibles devenus forts à leur tour. L'association, la solidarité des intérêts est la meilleure garantie que spontanément les difficultés trouveront, grâce à elle, les solutions qu'elles demandent. Il faut donc aider le plus possible au progrès des coopératives, des syndicats, et leur reconnaître tous les droits qui peuvent favoriser leur extension. Par exemple, M. Faguet admet sans hésitation la grève, qui est inséparable de toute organisation syndicale. Seulement, instrument d'ordre,

d'harmonie, d'équilibre de la production, elle ne doit pas avoir pour effet de détruire systématiquement cette harmonie, cet ordre, cet équilibre. Abandonné à lui-même et livré aux passions, aux instincts populaires, le droit de grève ne fera que multiplier les crises économiques, aggraver la situation de la classe ouvrière, sans qu'il en résulte d'ailleurs un bénéfice quelconque pour les capitalistes, et, loin d'en hâter la solution, donnera plus de gravité, plus d'étendue à la question sociale. Au contraire, limité, contenu, il est une des conditions indispensables pour que le syndicat puisse produire tous ses heureux effets : les revendications du salariat ne sauraient être efficaces si le patron ne s'en assure contre tous risques de cessation de travail.

D'un côté donc, il faut que la grève, quand elle est déclarée, respecte la liberté de tous les travailleurs et soit bien l'expression de la volonté populaire ; puis qu'elle se montre digne, calme, et par là même imposante. Le droit ne gagne jamais à se manifester par la violence. Les grévistes doivent donner l'impression qu'ils discutent et non qu'ils se révoltent ; alors l'intransigeance des patrons sera contrainte de céder devant la résolution consciente et réfléchie des salariés. Pour qu'il en soit ainsi, il faut que la grève n'accule pas les ouvriers à la misère. Quand elle est affamée, elle perd tout sang-froid et se compromet fatalement dans les sentiments anarchiques qui s'infiltrant en elle et la désorganisent. Il est donc

nécessaire que le syndicat ouvrier devienne propriétaire pour traiter d'égal à égal avec le syndicat patronal.

De l'autre côté, la cessation du travail ne doit se produire que si elle est inévitable. Il ne faut pas qu'elle devienne un procédé de chantage entre les mains de la classe ouvrière animée d'un parti pris de lutte contre la classe capitaliste. Une fois déclarée, qu'elle soit libre et rendue capable d'atteindre son but. Mais qu'elle ne puisse se déclarer qu'à condition d'être absolument urgente. Aussi faut-il créer une institution dont la fonction sera, dans des cas bien déterminés, de connaître et d'apprécier et de résoudre au besoin les conflits entre le capital et le travail, et d'éviter dans la mesure du possible les grèves par le recours à un arbitrage d'un fonctionnement normal.

Enfin, de toutes les associations, celle qui peut être spécialement féconde en résultats et sur laquelle M. Faguet compte le plus pour résoudre dans la plus large mesure possible le problème économique, c'est la famille. Dans des pages admirables et qu'il faudrait citer tout entières, et qu'il faut lire, il montre l'influence bienfaisante qu'elle pourrait avoir si elle revenait à sa forme primitive, celle qui lui est naturelle et qui se trouve éliminée de plus en plus par l'infiltration en elle de l'individualisme. Qu'on réfléchisse en effet : si le salaire est insuffisant, c'est que les charges auxquelles il doit pourvoir sont trop

lourdes ; si l'incertitude plane sur la vie du salarié de toutes les classes, c'est que son existence, celle de ceux qu'il est obligé de nourrir reposent uniquement sur son travail.

Réunissez plusieurs salaires ensemble, formez une petite coopérative très fermée, très étroite, où les liens de solidarité seront très résistants, où les membres seront unis plus que par l'intérêt, par l'affection et l'estime réciproques, et vous avez réduit les frais d'installation, les dépenses générales, augmenté les ressources, vous avez fondé une petite compagnie d'assurances qui diminuera les risques, et grâce à elle le moindre accident ne sera pas un désastre. Cette association dont la vie sera sûre, garantie, pourra s'écouler dans la bonne humeur que donne la tranquillité matérielle et la certitude du lendemain, elle n'est pas à créer, c'est la Famille.

« Changez les conditions. Ce n'est pas l'enfant en
« bas âge qui travaille à l'usine, c'est le fils âgé de
« 18 ans qui continue à apporter son gain à la famille
« jusqu'à ce qu'il se marie. C'est la femme qui tra-
« vaille à la maison, d'abord s'occupant des soins
« domestiques, du repas du mari et du fils, de leurs
« nippes et de leur linge, de plus gagnant quelque
« chose par des travaux pour le dehors, faits à domicile.
« Puis, c'est le fils qui se marie, qui amène sa femme
« à la maison paternelle, et le nouveau ménage qui
« ne fait avec l'ancien qu'une seule administration

« domestique, et ainsi de suite, jusqu'à ce que la mort
« emmène les plus vieux, remplacés par des géné-
« rations nouvelles. Cette famille patriarcale nour-
« rissant les vieillards et les enfants, concentrant
« et administrant avec le minimum de déperdition
« et le maximum de rendement les travaux et les
« produits des hommes et femmes adultes et valides
« serait prospère, ne connaîtrait ni l'usine pour les
« petits, ni l'hôpital pour les vieux, serait une admi-
« rable société coopérative par elle-même, ce qui ne
« l'empêcherait pas d'être engrenée dans une société
« coopérative plus vaste.

« Pour cela que faudrait-il ? Que la famille eût
« plus de cohésion et plus d'extension ; qu'elle eût
« plus de cohésion, c'est-à-dire qu'elle se considérât
« comme solidaire depuis la naissance du plus petit
« jusqu'à la mort du plus vieux, qu'elle eût plus d'ex-
« tension, c'est-à-dire qu'elle ne se composât plus
« strictement du mari, de la femme et des enfants
« jusqu'à 20 ans, mais du mari, de la femme, des
« enfants mariés, des brus, des petits-enfants, large-
« ment et d'une façon continue. Qu'elle fût véritable-
« ment la famille dans le vrai sens du mot, la *gens*,
« et non pas seulement le ménage où si souvent la
« vie de cinq ou six êtres roule et pèse sur le tra-
« vail isolé, non combiné et aléatoire d'un seul
« homme.

« Et, pour que cette famille existât, que faudrait-il ?
« Ou un peu d'affection, ou seulement cette idée très

« simple que la sécurité, le bien-être, un peu de bon-
« heur, beaucoup de dignité, et même un peu de puis-
« sance et d'influence sont à ce prix et très facilement
« atteints par ce moyen. »

VII

RÉPUBLIQUE ET DÉMOCRATIE

Le socialisme étant impossible, et les questions soulevées par les phénomènes économiques devant être résolues au sein de la société capitaliste, nous nous trouvons en présence d'une forme d'organisation sociale qui doit se suffire, reposant sur la nature humaine, et dont par suite les vices sollicitent simplement des réformes que M. Faguet a proposées en se plaçant successivement aux divers points de vue sous lesquels se montre la réalité.

Mais ces réformes rencontrent toutes un obstacle commun. D'un côté, les sociétés ont une tendance en elles qui semble les porter irrésistiblement vers la démocratie ; de l'autre la démocratie a pour principe justement ces défauts que M. Faguet cherche à corriger dans nos institutions. Il y a là comme une antinomie non abstraite, non introduite dans le déter-

minisme historique par un travail d'élaboration de l'intelligence, mais ressortant de l'étude patiente et minutieuse et la plus objective des faits et des idées qui influencent l'évolution des faits.

En effet : la vie sociale implique le respect de la compétence et la division du travail. Mais la démocratie ne veut pas de la compétence et se trouve ainsi conduite à l'éliminer partout où elle la trouve. Elle est logique en cela d'ailleurs : tout ce qui se distingue est contraire à l'égalité. Puisqu'une fonction implique un agent chargé de la remplir, il ne faut pas que l'exercice même de cette tâche que lui confie la collectivité le mène à être différent, à se séparer de la collectivité. Quel moyen ? d'abord que tous les fonctionnaires soient élus par la nation ; puis, comme d'instinct, la démocratie sent bien qu'un homme élu n'est déjà plus dépendant de son électeur, il faut choisir parmi les candidats aux mandats confiés par le peuple ceux qui lui ressemblent le plus ; et enfin, comme le sosie le plus sosie de la foule peut arriver à se détacher d'elle, soit qu'il l'ait flattée dans ses passions sans avoir ses passions, soit qu'ayant ses passions et pour cette raison même il ne pense plus à elle, mais à lui, il faut que dans l'exercice de son mandat il soit surveillé, contrôlé, espionné, commandé, dirigé. Il est le représentant ; qu'il soit simplement le porte-paroles, le phonographe de la conscience populaire. Et c'est ainsi que tout le monde est où il ne devrait pas être et que personne ne se trouve où

il faudrait qu'il fût ; c'est ainsi que les supériorités sont éliminées, que les compétences ne sont plus respectées, et elles ne le sont pas, alors même qu'on a le souci de les respecter : là où il faut la compétence technique, le peuple s'inquiète de la compétence morale ; et la compétence morale consiste simplement à lui ressembler, à lui donner l'impression qu'on est avec lui, à endormir toutes ses défiances en adoptant ses mœurs, ses habitudes, ses manières de parler, en dissimulant son savoir, car cela distingue, sa conscience, car l'homme moral a toujours une odeur de prêtre.

Et encore : la Société ne vit qu'à condition de « durer » ; or elle ne dure pas quand elle est bouleversée, transformée de fond en comble à un moment de son devenir. Elle se conserve et se fortifie par les traditions qui sont les formes mêmes dans lesquelles s'exprime la continuité de son devenir, par la hiérarchie des forces qui se subordonnent à une même idée, s'organisent et se dépensent en vue de cette idée, tendent toutes leurs énergies par un sacrifice d'elles à cette idée ; par les corps constitués qui sont la transition nécessaire entre le peuple et l'État, contiennent les passions populaires et donnent au pouvoir une latitude, une « franchise » sans lesquelles il ne saurait exercer son autorité, mais d'autre part limitent, adoucissent cette autorité, « la tamisent » de telle sorte qu'en arrivant jusqu'au peuple elle soit supportable. — Or la démocratie a horreur

des traditions : en elle tout est toujours à recommencer. Par amour du progrès, elle vit dans un mouvement de recul perpétuel. Tout ce qui ressemble à de la hiérarchie lui répugne ; sa répugnance la conduit souvent à voir de la hiérarchie même où il n'y en a pas, et bien entendu, pour cette raison, elle finit par en créer, mais à son image, mais anonyme, occulte, toujours obligée de se cacher, de la flatter, de la caresser, et c'est-à-dire qu'elle détruit les hiérarchies utiles et nécessaires, et en suscitent d'autres qui ne font que nuire.

Enfin toutes les conditions précédentes de la santé du corps social dépendant plus ou moins des volontés particulières, pour maintenir la synergie des forces, quelles que soient leurs tendances, et les poussées de leur égoïsme inconscient de ses intérêts, il faut qu'au-dessus d'elles, il y en ait une qui les limite et les dépasse. Sans doute le pouvoir. Mais le pouvoir, c'est le gouvernement, et, malgré toutes les précautions qu'on prendra, le gouvernement ne saura jamais établir et conserver un juste équilibre entre les libertés individuelles et les exigences de la Patrie supérieures à ces libertés. Ce n'est donc pas dans l'homme qui détient l'autorité qu'il faut chercher les garanties qu'elle sera respectée dans toute la collectivité par tout le monde, y compris par lui. C'est dans l'autorité elle-même, dans l'autorité telle qu'elle s'est incarnée dans le fait social qui la représente, c'est-à-dire dans la Loi. Mais la Loi ne doit pas être une mesure de circonstances prise en vue

d'un objet particulier et contingent. Elle ne doit pas être un décret, mais au contraire une limite à la faculté qu'ont les gouvernements d'émettre des décrets ; elle est permanente, et doit suivre l'évolution de la société, laissant tomber d'elle-même ses parties caduques ; mais rester intangible en son fond est essentiel. Il faut qu'elle soit pour tous les membres de la nation un objet de respect, c'est-à-dire à la fois de crainte et de vénération, qu'elle plane, intangible et majestueuse, au-dessus des passions de la foule et des agitations mesquines pour les intérêts vulgaires ; qu'elle soit un peu mystérieuse pour être même obéie. Les lois particulières émises par le législateur seront prises non en violation de la Loi, mais en conformité avec la Loi ; elles ne devront pas rompre la tradition, ni détruire une coutume, mais au contraire consacrer le fait qu'une coutume est déjà détruite, sanctionner la caducité déjà prouvée d'une certaine partie de la Loi qui, dans son devenir au milieu des phénomènes, l'a éliminée de son propre mouvement.

Or la démocratie ne connaît pas la Loi ainsi comprise, et c'est bien naturel. Elle veut que tout parte d'elle, et donc rend illégal tout acte d'autorité qui ne provient pas d'elle ; et, comme à chaque moment elle change, ou plutôt qu'elle aspire avec impatience et marche d'une manière précipitée vers un état de choses complètement différent, absolument opposé de celui qui est dans le sens de la tradition, elle doit continuellement défaire ce qu'elle vient de

faire, et le défaire encore au gré des besoins passagers et des circonstances toutes contingentes. Dans le régime démocratique, la Loi n'est pas une loi, mais un décret :

— Mais, dira-t-on, s'il en est ainsi, si tout ce que vous montrez comme nécessaire à la vie sociale est incompatible avec la démocratie, il ne reste plus qu'à détruire la démocratie ?

— Comment ?

— En restaurant la monarchie ?

— Oh ! répond M. Faguet, c'est bien difficile et c'est bien dangereux. Tout d'abord la monarchie peut être libérale sans doute, mais il n'est pas forcé qu'elle le soit. Il ne faut pas oublier que la valeur des institutions n'est pas en elles-mêmes ; elle est relative aux hommes dont dépendent leurs destinées. Au surplus, à supposer qu'on pût l'établir, elle devrait s'accommoder dans une certaine mesure, et c'est-à-dire complètement aux tendances démocratiques qui la déborderaient tôt ou tard. Si elle voulait s'opposer à ces tendances et les combattre, elle serait entraînée spontanément et fatalement à s'éloigner de plus en plus de la pratique du libéralisme et, poussée par les exigences intrinsèques du principe d'autorité contrarié par le cours des événements, à se rapprocher du despotisme absolu qui paraît incompatible avec les habitudes enracinées de la vie sociale contemporaine. La monarchie semble définitivement sortie de nos mœurs. Non que son établissement soit impossible ; dans

l'histoire, les circonstances ont une influence qu'on ne peut prévoir. Mais pour l'instant, cette possibilité n'apparaît pas.

En ce cas, le problème sociologique est insoluble.

— Attendez, dit M. Faguet : il faut remarquer avant tout que la République n'est pas forcément démocratique ; plus exactement, alors même qu'en fait elle le serait, il n'en resterait pas moins vrai que son essence ne comporte pas qu'elle le soit.

— De plus, entendue comme gouvernement du peuple par le peuple, abstraction faite de la tendance égalitariste, la démocratie, loin d'être incompatible avec les conditions d'existence de toute vie sociale, pourrait les créer d'elle-même ; elle est merveilleusement organisée pour cela ; on peut même dire que, réalisées par elle, ces conditions seraient les meilleures qu'on puisse imaginer et répondraient le mieux possible à leurs objets.

En effet, prenons comme indications simplement les données de la science. Les sociétés humaines comme les sociétés animales, mais autrement qu'elles, ont besoin de l'hérédité, de la concurrence vitale, et de la différenciation. De l'hérédité ? Non pas au sens scientifique du mot. Il faut, par économie de temps et de force, que l'aptitude acquise en vue d'un certain travail ne soit jamais perdue ; que le progrès accompli reste accompli ; que ce ne soit pas toujours à recommencer. A cela suffit l'éducation. C'est l'exemple des parents, l'atmosphère qu'ils créent autour d'eux

imprégnée du caractère des fonctions sociales où ils se sont spécialisés ; c'est cet exemple, cette atmosphère, qui font les familles à vocation particulière dont les enfants sont à l'avance excellemment propres à remplir telle ou telle tâche. La démocratie peut assurer en elle l'hérédité comprise de cette façon. Mais le voudra-t-elle ? demande lui-même M. Faguet.

La différenciation, mais elle est possible bien plus dans un régime démocratique que dans tous les autres. L'aristocratie consiste essentiellement dans la supériorité manifestée dans les faits, par la seule expansion du moi qui s'impose et qui commande et force le respect. Or rien ne s'oppose théoriquement à la formation d'une aristocratie dans un milieu social où les classes n'ont plus aucune existence légitime et ne sont pas sanctionnées par les institutions.

De tous les moyens propres à faire sortir de la masse confuse des hommes tous les éléments aristocratiques qu'elle contient en germe, le meilleur, le plus sain, le plus efficace est l'élection. Par elle le choix est basé sur le mérite ; par elle peuvent réussir à se faire connaître et apprécier les individus d'élite, et doués en même temps d'une force en action dans le sens de la vie. Or c'est sur l'élection que repose toute l'organisation sociale démocratique. Cependant ce moyen de différenciation, le plus excellent de tous en soi, ne vaut que s'il tend et s'il aboutit à former des aristocraties indéfiniment ouvertes comme recrutement, mais, une fois constituées, fermées autant

qu'une classe, avec leurs traditions, leur « vanité de corps », un certain amour du passé, bref se distinguant du reste de la nation. Mais la démocratie n'aime rien qui se distingue ; elle n'aime aucun corps, aucune classe, pas plus celles qui seraient possibles aujourd'hui que celles de l'ancien régime. Les aimera-t-elle et en comprendra-t-elle la nécessité ?

La concurrence vitale ? Elle la conserve encore et c'est heureux pour elle. Elle la critique dans ses conséquences funestes et elle a raison. Mais elle veut la détruire complètement, et, si elle y parvient, elle détruira l'une des conditions les plus indispensables de l'effort, de la santé morale et physique, et par suite du progrès continu. De toute manière elle n'est pas incompatible avec elle puisqu'elle la contient. Elle pourrait la maintenir en l'atténuant toutefois ; la maintenir dans ce qu'elle a de bon ; la limiter de façon à l'empêcher d'engendrer ses mauvais effets. Elle le pourrait, s'objecte encore cette fois à lui-même M. Faguet. Mais elle va, par une poussée comme irrésistible, dans un sens contraire à son intérêt, et la question n'est pas de savoir si son principe est incompatible avec les conditions qu'exige pour subsister toute société, car cette incompatibilité n'existe pas, mais si, dans les faits, dans la manière dont elle se développe et dans les lois de son évolution nécessaire dégagée de son évolution réelle, elle ne supprime pas en elle par une dissolution progressive tout ce qui la ferait vivre.

Il faut avouer qu'à regarder dans le présent et à tâcher de découvrir dans les phénomènes sociaux contemporains les perspectives d'avenir qu'on peut fonder sur eux, nous ne voyons se former aucune aristocratie nouvelle, tandis que les aristocraties anciennes sont en désorganisation. La magistrature et même l'Administration, quoique plus indépendante, sont sous l'influence du gouvernement et du Parlement, c'est-à-dire plus ou moins directement l'instrument des passions populaires, alors qu'elles devraient les contenir en étant, entre elles, une puissance d'équilibre. Restent les deux éléments d'aristocratie qui, bien que cela semble à première vue paradoxal, sont les plus conciliables avec la démocratie : le clergé tout d'abord ; il forme un corps, avec ses traditions, sa discipline très rigoureuse, ses mœurs particulières, une morale et une direction spirituelle qui établissent et entretiennent entre ses membres non seulement le sentiment de la solidarité, mais encore une sorte de participation directe, dans un état mystique, à une même conscience aspirant vers un idéal assez élevé pour satisfaire et apaiser toutes les tendances individuelles. En même temps d'autre part qu'il était et qu'il est une aristocratie fermée, il se recrute par la sélection, non par l'hérédité. Or c'est justement sous cette forme qu'existeraient, que pourraient, que devraient exister les aristocraties quelles qu'elles soient en régime démocratique. Mais l'Église catholique n'était une force de liberté, capable d'arrêter l'État

dans son extension et de contenir la poussée de la masse populaire vers un despotisme absolu de la nation par la nation, qu'à condition d'être libre et absolument libre. Par la séparation, elle est affranchie du côté du pouvoir. Mais dépossédée de ses biens, elle est tombée sous la domination de Rome. Non qu'elle ne puisse vivre par elle-même ; mais par la lutte qu'elle a dû mener en France pour se défendre dans son droit, elle s'est de nouveau trouvée rejetée du côté de son chef spirituel ; elle a cessé d'être gallicane. Aussi forte qu'elle soit, et elle peut l'être, elle n'est plus un élément capable d'arrêter le développement de la démocratie.

De même la ploutocratie : elle est, elle aussi, ouverte, en ce sens que la vie économique étant fondée sur la libre concurrence, tout le monde peut s'enrichir. Mais au contraire de l'Église catholique, de la noblesse, de la magistrature et de l'Administration, elle ne constitue pas une classe ; elle n'a pas ses traditions ; elle date d'hier, se trouve mêlée d'ailleurs à tous les éléments de la société. Surtout elle n'a pas de stabilité. En effet, la fortune ne se conserve que comme elle s'acquiert, par le sacrifice et par l'effort. Or l'homme riche peut bien transmettre à ses enfants ses richesses, mais leur transmet-il en même temps son amour du travail, son esprit de sacrifice, sa ténacité, toutes les qualités par lesquelles ils pourraient se maintenir dans cette classe où leur père les a fait entrer ? Et surtout : la fortune a changé de forme ; elle est

mobilière, et par suite elle crée bien des rapports entre capitalistes et salariés, mais simplement d'exploitation. Entre le patron et l'ouvrier, le domestique et le maître, entre même le propriétaire et le fermier, il y a le lien d'une solidarité de fait dans le travail. Mais ce lien n'est nullement moral ; ou plutôt, il est moral, il ne consiste pas en un consentement à la hiérarchie, en une soumission volontaire de l'inférieur au supérieur, de sorte qu'il y ait indulgence, bonté et dévouement venant de celui qui commande, et respect et dévouement de celui qui obéit ; bien au contraire, l'inégalité divise au lieu de rapprocher. Les relations entre le capitaliste et le salarié sont chargées de rancune, lourdes de haine et d'impatience réciproques. Et voilà pourquoi, alors même que la ploutocratie serait stable, se donnerait des traditions et deviendrait héréditaire, elle ne créerait pas de la hiérarchie ; elle est essentiellement destructrice du sentiment sur lequel repose la hiérarchie. Alors, demande-t-on à M. Faguet, que faut-il conclure ?

— Rien. Nous ne savons rien. L'avenir dépend de beaucoup de circonstances indépendantes en une certaine mesure des nécessités comprises dans l'état social présent.

Cependant ce qu'on peut affirmer, ce dont on peut être tout à fait sûr, c'est que le progrès, non seulement le progrès, mais la seule existence de la démocratie, ne sera possible que si, se retournant en quelque sorte contre son principe, elle se défait de

l'idée égalitaire. — Mais c'est précisément la question ? — Évidemment. Or remarquez que la raison qui a toujours nécessité la constitution de la hiérarchie peut apparaître de nouveau dans l'évolution des phénomènes. Cette raison, c'est le besoin pour la société de se défendre. Si, comme le pense M. Faguet, les faits conduisent l'humanité vers les grandes agglomérations, le danger pour chaque nation sera si grand qu'il peut les conduire à réagir contre la poussée d'égalitarisme, et, sous l'action d'une menace immédiate, à se fortifier par une synergie sociale qui d'elle-même ensuite se maintiendrait au moins pour longtemps.

Et puis, et surtout, si l'on remonte à la source de l'égalitarisme, on y découvre le désir de propriété. Or ce désir est indéracinable, et tout le monde l'éprouve, car tout le monde est propriétaire, et le moins qu'on puisse avoir est suffisant parce qu'il entretient et développe dans la conscience le besoin que nous avons de fixer notre devenir incessant et de nous rattacher à quoi que ce soit dont nous puissions jouir plus ou moins intensément, mais qui subsiste quand tout passe et que nous sommes isolés au sein du perpétuel changement de ce qui nous environne. Tout le monde possède et veut posséder davantage, et de là vient, de là seulement, l'idée d'une organisation sociale où personne ne posséderait rien, conception purement théorique ou rêve de l'imagination qui, à chaque instant, à chaque démarche de la volonté

dans le réel, est démenti par le succès et par l'effort. Ce désir engendre fatalement, inévitablement de l'inégalité. Or il est naturel et il est essentiel à la complexion de l'homme.

— Alors nous retombons dans la difficulté.

— Peut-être non, car enfin pourquoi serait-il inévitable que l'inégalité fût dans tous les cas blessante, et qu'elle ne pût exister, si elle doit exister, sans faire des bourreaux et des victimes ? Si toute inégalité me choque et me froisse, c'est que je suis égalitariste, et je n'ai qu'à ne pas l'être, puisqu'en l'étant, je me mets en dehors des conditions d'existence voulues par la nature de l'homme. Et c'est bien maintenant que nous pénétrons définitivement au cœur même des problèmes sociaux : Faire que l'inégalité qui doit être ne soit pas un mal et ne soit sentie par personne comme un mal ; puisque la nature crée les inégalités, s'en accommoder, les reconnaître et y donner une adhésion volontaire ; puisque la société ne peut se passer de hiérarchie, respecter la hiérarchie.

— Mais vous ne me prêchez ainsi que la résignation, le sacrifice injustifié de certains individus à d'autres individus.

— La résignation ? Non : chacun, au contraire, doit lutter pour accroître son être, étendre sa personnalité, l'enrichir, par suite conquérir la place à laquelle il a droit dans l'échelle sociale. Mais il faut que cette lutte, devant le champ grandement ouvert à toutes les aspirations, à toutes les initiatives, soit calme, loyale,

noble, digne. Il faut que la volonté s'exalte sainement à regarder le chemin qu'il lui reste à parcourir, mais qu'une fois fixé à un certain degré, on sache respecter ceux qui sont parvenus plus haut, qu'on ne nourrisse aucun sentiment d'envie à leur égard. Il faut aussi qu'on n'ait aucun mépris de ceux qu'on a laissés sur la route derrière soi, que bien plutôt on se montre plein d'indulgence pour eux, plein d'égards. Ainsi disparaîtra le sentiment des distances, et l'inégalité ne sera pénible pour personne, et l'on pourra sans souffrir supporter quelqu'un au-dessus de soi.

Sacrifice des individus à d'autres individus, non : sacrifice de toute collectivité à la Patrie. C'est précisément parce qu'on est détaché de la Patrie qu'on ne voit plus en dehors de soi que des individualités semblables à soi ; qu'on ne comprend plus, dès lors, les inégalités rapportées à cette similitude apparente qu'engendre l'idée de l'inégalité des droits. Si, derrière mon semblable, je vois une force en action, que, m'élevant au-dessus de mes appétits et des siens, j'aperçois derrière les satisfactions obtenues par lui parce qu'il atteint au but, le but lui-même ; si je désire moi-même la réalisation de ce but et que mon semblable m'apparaisse susceptible de le poursuivre mieux que moi, je constate l'inégalité, j'y adhère, je m'en réjouis, et je sais sans aigreur servir celui que l'intérêt supérieur rend supérieur à moi, et accomplir avec une noble fierté le rôle qui m'est dévolu,

plus humble, mais non moins utile, et approprié à mes facultés.

— Mais tout cela n'est que de l'utopie ; la question sociale reste sans solution.

— D'abord, que la question sociale soit susceptible d'être résolue complètement, M. Faguet ne le pense pas, c'est déjà faire un beau rêve que de la purger, comme il dit, de ce « qu'elle a de plus violent, de plus irritant, de plus douloureux, de plus pitoyable. »

Ensuite, réfléchissez et vous verrez que l'utopie est peut-être telle parce que l'humanité n'est pas restée dans sa voie naturelle, n'a pas obéi à ses véritables principes, n'a pas continué d'être inspirée par ses propres et véritables sentiments. Certainement, puisqu'elle a évolué dans ce sens, cette évolution s'est accomplie par un déterminisme des faits. Mais rien ne prouve que ce déterminisme, rigoureux en lui-même, soit conforme aux vraies destinées de l'homme.

Et l'on peut en douter, puisqu'à marcher dans cette voie elle trouve des difficultés s'accumulant et ne tend qu'à des cataclysmes, tandis que la Société veut vivre d'une vie régulière, méthodique.

Et l'on doit en douter, puisque déjà des symptômes de réaction se font sentir contre l'idée égalitaire. Les socialistes veulent y voir le présage de la dissolution fatale du régime présent. Quand on examine plus attentivement la réalité, on peut y trouver la preuve de la stabilité de ce régime, la certitude qu'il deviendra

meilleur, les indices d'un vouloir être qui se manifeste déjà dans le sens d'un perfectionnement. L'évolution naturelle s'est accomplie sous la poussée de l'idée égalitaire ; mais elle semble tirer de l'excès de l'égalitarisme une autre idée ancienne, d'ailleurs, et qui peut-être présidera demain à son devenir. « C'est, « dit M. Faguet, le coup de génie du christianisme « d'avoir passé par-dessus l'idée de justice, comme « d'un bond, ou comme d'un essor pour s'installer « tout de suite en pleine idée de charité et d'amour. « Dans le temps même où l'humanité, attachée si long- « temps à l'idée de droit comme à l'idée la plus haute, « s'acheminait vers l'idée de justice comme vers un « progrès, dans le temps où quelques traits de l'idée de « justice dessinaient vaguement dans les écrits des phi- « losophes païens ; dans le temps où les prophètes hé- « breux venaient de trouver les formules mêmes et « souvent les plus décisives de l'idée de justice absolue ; « dans ce temps-là même, devançant les siècles, le « christianisme franchit le stade, et dit : « Vivez selon « le droit et rendez à César ce qui appartient à César ; « vivez même selon la justice, et malheur à vous, phari- « siens, qui payez la dîme et négligez la justice ; « mais ne comptez pas trop sur cette idée, car il y « aura toujours des pauvres parmi vous, et des faibles « et des petits et des grands ; mais vivez surtout « selon l'amour, selon la charité, c'est-à-dire selon « la fraternité ; aimez votre prochain comme vous- « mêmes, aimez-vous les uns les autres ; car là est

« le dernier secret, c'est ce que j'appelle devancer
« les temps, et de telle sorte que deux mille ans après
« le christianisme, le dernier mot du progrès
« est d'y revenir, puisque les systèmes les plus
« audacieux et les plus généreux rencontrent les for-
« mules mêmes de l'Évangile et sont forcés ou de les
« accepter, ou, pour paraître originaux, de les rem-
« placer par des synonymes. C'est la vérité sociale
« même, la charité fondée sur un sentiment primitif
« de l'humanité que droit et justice refroidissent et
« exténuent plus qu'ils ne l'entretiennent, à quelque
« chose d'illimité, d'inépuisable, de toujours actif, de
« toujours salulaire, de toujours fortifiant, de tou-
« jours fécond, source intarissable de vie. » Et l'on
pourrait ajouter encore cette phrase qui revient sou-
vent dans l'œuvre de M. Faguet : « Ce n'est pas avec de
l'égalité qu'on fait de la fraternité, mais avec de la
fraternité qu'on fait de l'égalité. »

Et voilà comment dans sa pensée les questions sociales et les problèmes politiques conduisent à la question morale.

Il reste à trouver dans la nature de l'homme, dans son devenir intime, dans l'essence même de son moi, jusque dans les régions obscures de l'inconscient qui se mêle à sa vie consciente pour déterminer son évolution, un principe qui, voulu par lui, mais devenu clair, détermine sa conduite, soit dans sa vie privée, soit comme membre de la collectivité ; de telle manière que son développement s'accomplisse dans

le sens de sa destinée par un constant équilibre de ses facultés en lui, comme par l'harmonie des forces solidaires en fait dans le milieu social.

VIII

LA MORALE.

S'il a lieu d'être posé, le problème moral consiste à chercher la loi qui, de par les conditions de notre nature et de notre existence, doit dominer la volonté pour qu'elle ait une valeur indépendante des succès qu'elle remporte sur le terrain de la vie pratique ; le caractère que doit prendre l'élan de notre personnalité placée dans la nécessité d'agir, afin que cette action acquière, par rapport à un idéal de conduite qui s'impose à nous dans le sentiment que nous en avons même malgré nous, un sens, un mérite, une portée que nous devons obtenir sans l'avoir désirée, seulement par l'intention pure de faire ce qu'il fallait, sous peine de déchoir. Définir le devoir, telle est la première question que l'on rencontre au seuil de la morale.

Mais comment la résoudre, et comment déterminer

la méthode propre à trouver cette solution sans adopter une attitude qui semble au contraire ne pouvoir être définie qu'au terme de l'étude qu'on entreprend ?

Et en effet, si vous plaçant en présence de la conscience actuelle de l'homme civilisé, vous l'acceptez comme telle, on vous demande au nom de quoi vous considérerez comme immuables et nécessaires des éléments qui, quel que soit leur degré de résistance à la critique, peuvent fort bien n'être que des modalités passagères et contingentes de la nature humaine. — Si, au contraire, en vertu d'une disposition de notre esprit influencé par les méthodes scientifiques et les progrès des études historiques, vous supposez ces mêmes éléments que vous découvrez avec leurs caractères spécifiques par une analyse introspective du moi, non pas innés, non pas essentiels, mais acquis, et que vous les réduisiez à la pression exercée sur l'organisme individuel par le milieu social, ne supprimez-vous pas la morale elle-même ?

L'originalité de M. Faguet, dans ce cas dangereuse d'ailleurs, a été de ne pas accepter l'alternative en ces termes et de maintenir les deux attitudes qui semblaient pourtant s'exclure. D'une part il applique à l'examen des données constitutives de la conscience la méthode même qui est propre à la science des mœurs et il admet le principe sur lequel s'appuie la morale fondée sur cette science. Et d'autre part il repousse cette morale et paraît vouloir se placer au point de vue

traditionnel et classique des philosophies modernes.

Pourquoi cette sorte de juxtaposition de deux doctrines contradictoires ? Mais sans doute parce qu'elles ne le sont pas. Que les faits moraux soient d'ordre sociologique, la distinction n'en subsiste pas moins entre la science qui définit ce qui est, et la morale qui décide de ce qui doit être ; la notion du devoir n'en est pas moins antérieure à l'intérêt de la volonté, comme ayant sur elle un pouvoir de contrainte dont elle ne peut s'affranchir quelle que soit son orientation ; le bien ne s'en présente pas moins comme existant en soi, objectivement, indépendamment de toute analyse rationnelle soit des réalités objectives, soit des tendances de la conscience. La morale doit partir de l'impératif catégorique, parce que cet impératif nous est donné de la manière la plus immédiate et s'impose à nous comme un fait.

Soit. Mais, objecte-t-on, ce fait lui-même, pourquoi ne serait-il pas empirique comme les autres « croyances » que vous avez si bien rattachées à la pression de l'instinct social sur l'individu ? De toutes, celle qui est la plus enracinée dans nos habitudes et qui résiste le plus fortement à l'action dissolvante de la critique rationnelle, celle du libre arbitre, vous paraît n'avoir aucune racine dans la nature humaine. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi du devoir qui, du reste, en dehors des obligations résultant des relations créées inévitablement par la vie collective organisée,

ne laisse pas d'être incompréhensible comme impératif s'il n'est pas accompagné d'une adhésion de la raison à la foi dans la liberté ?

— Mais M. Faguet considère le devoir comme un produit de la société. S'il a dit nettement que l'impératif est absolu, si même il a donné les raisons pour lesquelles nous sommes fondés à l'accepter pour tel, il a dit aussi, non moins expressément, que la loi morale en tant qu'elle oblige l'homme à se conduire uniquement par respect pour elle et sans aucune considération d'intérêt n'est apparue que dans la vie sociale organisée.

— Alors, encore une fois, qu'est-ce qui sépare son attitude de celle de M. Lévy-Bruhl ? — On serait tenté de répondre que la différence n'est pas aussi grande que M. Faguet le donnerait à croire, et que la critique qu'il a faite de la morale science des mœurs a beaucoup plus de valeur prise en elle-même et par rapport à son objet que replacée dans l'ensemble de son œuvre et dans l'orientation générale de sa pensée. Il reste cependant que cette critique doit pouvoir s'expliquer, et elle s'explique, en effet.

La source de ces difficultés se trouve dans cette habitude que nous avons contractée de considérer comme s'excluant nécessairement, d'une part le caractère absolu de l'impératif moral et de l'autre l'origine empirique de ce même impératif ; d'un côté, la conception d'une morale acceptée par l'individu comme le dominant au même titre que pourrait

le faire une éthique fondée sur une base théologique, de l'autre, la thèse suivant laquelle les principes essentiels de cette morale se ramèneraient à l'impression sur l'âme humaine des faits de la vie collective se développant sous la contrainte de l'instinct social. Pour M. Faguet, cette opposition n'existe pas. Le devoir ne lui semble pas moins impérieux, la loi morale moins catégorique parce que l'étude de sa formation dans la conscience et de son évolution la fait remonter jusqu'à un simple fait dépouillé de tout mystère, à un moment de l'histoire de l'humanité où il apparaît dénué des caractères que nous ne pouvons pas ne pas considérer aujourd'hui comme parties essentielles et intégrantes de la seule notion que nous puissions en avoir. Au contraire, la force de la loi morale, c'est précisément qu'elle est dans la vie de l'individu un facteur de la vie sociale.

Seulement, de ce qu'elle est un fait social, il ne suit pas qu'elle doive se réduire à cet art de la moralité qui serait l'application des résultats désintéressés obtenus par la science des mœurs. M. Lévy-Bruhl n'aime guère la morale théorique au sens traditionnel du mot. En même temps qu'il la respecte comme une donnée de cette réalité qui constitue l'objet de la science des mœurs, il s'en défie. Il la maintient, mais avec cette arrière-pensée que certains de ses caractères devront disparaître. Il ne la condamne pas absolument parce qu'elle est un fait, mais il vise à détruire certains de ses éléments, et lesquels ? Ceux pré-

cisément qui la définissent en son fonds essentiel.

M. Faguet, au contraire, accepte la morale dans son intégralité. Quelle que soit son origine, quelle que soit sa signification, quelle que soit sa raison d'être, et cette raison fût-elle simplement dans son utilité, elle est ; nous ne pouvons nous en passer ; elle s'impose à nous comme une condition indispensable de notre existence, cela suffit. Il est possible, il est même probable que si les hommes avaient pu vivre en dehors de toute collectivité organisée, elle n'aurait pas existé, du moins sous sa forme actuelle, ce qui n'est pas concevable, puisqu'on ne peut se représenter l'espèce humaine durant en dehors de la vie sociale. Il est possible donc que du point de vue positif la morale n'ait aucun fondement dans l'individu. Pour l'individu cependant elle est actuellement comme s'il n'était pas vrai qu'elle eût pu, dans des conditions historiques différentes de celles où il s'est développé, ne pas lui être nécessaire et indispensable.

Il suit de là qu'elle continue d'avoir son objet et sa fin distincts de la fin et de l'objet de la science des mœurs théorique et appliquée. L'une, par une étude objective et désintéressée des faits sociaux, y compris les phénomènes moraux, détermine les lois qui régissent leur formation et leur développement pour ensuite en tirer dans le domaine pratique des réformes portant uniquement sur les relations des hommes dans la société. L'autre, se plaçant au cœur

de la vie individuelle prise comme donnée, cherche dans l'analyse de la conscience telle qu'elle se présente d'elle-même avec ses caractères propres, définis, cristallisés et doués d'une force de résistance qui contient les tentatives d'interprétation, la révélation de la loi qui la domine, et cette loi, c'est la loi morale, c'est la loi qui ordonne en vertu de ce qui est sans doute, mais qui prescrit de le dépasser et de réaliser ce qui doit être.

Mais au nom de quoi nous impose-t-elle cette obligation ? A nous en tenir toujours aux strictes données de l'expérience, elle nous commande au nom de rien, au nom d'elle-même ; elle nous commande et c'est tout. Evidemment, notre esprit n'est pas satisfait, car il a besoin de toujours expliquer, de tout légitimer, et pour lui le fait brutal n'est pas une explication. Mais si, tenant compte du caractère catégorique du devoir au lieu de le méconnaître à cause du milieu psychologique dans lequel il est associé non essentiellement, en soi, mais par suite de cette communauté d'origine qu'ont tous les éléments constitutifs de la conscience, à d'autres notions, à d'autres idées, à d'autres habitudes de penser et d'interpréter la réalité, nous voulions à tout prix lui trouver un fondement, qu'obtiendrions-nous ?

Le rattacher à la religion ? Il continuerait d'être catégorique, mais en quel sens ? D'une part, les religions admettent des sanctions. Mais d'autre part, elles ont une certaine conception du monde qui s'impose à

l'esprit, et le devoir, hypothétique considéré par rapport aux mobiles qu'il s'associe pour déterminer dans son sens la volonté, n'en reste pas moins catégorique en ce que, comme l'a fort bien noté M. Faguet, il fait partie d'un tout que l'homme doit admettre comme vrai, comme réel, comme donné sans qu'il ait même le droit d'essayer de le comprendre. Ce qui doit s'incliner, c'est moins la volonté devant la conscience que la raison devant les vérités révélées. — Mais outre que l'habitude de toujours apercevoir au terme de notre conduite sous une forme menaçante ou sous un aspect séduisant la conséquence qu'elle aura pour nous et de nous laisser influencer dans la délibération par la crainte de la douleur ou le désir de la jouissance, finit par atrophier les ressorts les mieux constitués de la moralité la plus sûre au point que l'intention en apparence la plus vertueuse est tellement entachée d'utilitarisme qu'elle est parfois un scandale pour le moraliste, suspendre ainsi le devoir à des conceptions d'ordre théologique ou métaphysique quelles qu'elles soient, n'est-ce pas l'affaiblir puisqu'il partage le sort de ces conceptions qui tôt ou tard n'échappent pas à la critique légitime ou non de la raison ?

Le fonder sur la société ? Mais, qu'il ait en elle son origine, et nous savons que pour M. Faguet il en est bien ainsi, cela n'empêche pas qu'il se présente à nous comme catégorique, et c'est un cas particulier de cette transformation générale que, pour s'instituer d'abord

et ensuite pour se défendre contre les principes dissolvants qui la menaçaient, la société dût imposer aux tendances individuelles des hommes dont la nature répugnait ou du moins ne tendait pas à la vie sociale organisée. L'impératif est empirique et il est absolu : cela prouve que l'intérêt de la société voulait qu'il fût tel, qu'il nous apparût et ne pût pas ne pas nous apparaître comme tel, et en effet, il lui est utile, il lui est nécessaire que les hommes obéissant à cette morale générale que l'instinct social invente pour la conservation de la collectivité, tâchent de la dépasser, jusque même à sembler s'éloigner d'elle, aller contre elle, pour que, par cet effort d'affranchissement où paraît s'exalter l'individu, loin de rester stagnante, la société fasse plus que de se maintenir à son niveau, car, pour qu'elle vive, il faut qu'elle progresse.

La morale doit être pure et indépendante.

Elle doit être pure, non que l'intention à laquelle se mêlerait une certaine influence des mobiles perde tout mérite, mais parce que la volonté bonne pour être seulement bonne doit s'efforcer de devenir toujours meilleure, et c'est-à-dire tendre comme à sa limite naturelle vers une telle possession de soi qu'autant qu'il est possible elle ne se laisse plus déterminer que par le respect pour le devoir.

— Elle doit être indépendante. Elle repose sur un fait et cela suffit. Et il faut qu'elle soit antérieure à toute spéculation sur les problèmes transcendants pour qu'elle soit posée sur un terrain sûr et inébran-

lable. Elle ne peut être définitivement établie que si elle n'a d'autre fondement qu'elle-même.

C'est ainsi, pour ces deux considérations d'ordre différent, que M. Faguet rejoint la doctrine de Kant. Il l'admire d'ailleurs, et il ne pouvait en être autrement. Tout homme épris de moralité, d'idéal, de perfectionnement du moi, quelles que soient ses opinions en matière de philosophie, ne manque pas d'être séduit par une pensée qui est la tendance morale elle-même dans sa plus grande pureté, concrétisée seulement, si l'on peut dire ainsi, sous une forme logique se déroulant, quitte à s'y figer à mesure, en une série de propositions solidement déduites les unes des autres, et dont le principal éclat est d'aboutir justement à une notion tout abstraite, irréaliste, impossible et par là sublime de la volonté bonne en soi. Si M. Faguet ne s'y arrête pas, c'est qu'elle lui paraît trop dure pour les autres et trop mystique pour lui. Trop dure, car il se préoccupe de l'utilité pratique de son système ; il ne s'adresse pas seulement aux héros, mais à ceux qui sont susceptibles de le devenir. Bien qu'il ne veuille pas d'une morale à « mi-côte », ou plutôt précisément à cause de cela, il évite d'exiger des muscles fragiles, non entraînés, un effort au-dessus de leurs forces, puisqu'ils ne pourraient l'accomplir et s'en retireraient découragés.

Trop mystique, car l'impératif catégorique commande sans donner de raisons. Il est parce qu'il est ; il faut lui obéir parce qu'il est, et ne jamais demander

en vertu de quoi c'est une obligation pour la volonté de se soumettre à lui par cela seul qu'il est. L'impératif catégorique est une sorte de dieu ; c'est même le dieu le plus dieu que les hommes aient découvert, car il se présente à eux, non sous une forme concrète et familière, mais abstraitement, comme une limite indéfinie au terme de laquelle la pensée ne voit aucune réalité.

Kant a voulu rendre la morale indépendante en l'établissant sur elle-même ; mais en le faisant, il l'a desséchée. Il a voulu l'affranchir de toute métaphysique et il en a fait une religion. Il a créé la foi morale.

Ramener l'impératif, des régions mystérieuses où Kant l'avait entraîné, dans le domaine où doit agir notre humaine volonté ; de catégorique, le réduire à se faire persuasif sans cependant lui ôter son caractère de commandement impérieux ; le dégager de ce qui le dénature, c'est-à-dire de toute compromission avec les tendances impérieuses elles aussi, presque universelles, qui portent l'homme vers le bonheur ou vers la vie pleine ou vers la vertu pour le bonheur encore, mais qui sont étrangères au bien quand elles ne vont pas à l'éclipser ou même à le combattre ; le prendre comme un fait absolu qu'il ne faut pas justifier, car toute justification le rend contestable dans la mesure où elle est contestable elle-même ; le constater simplement avec sa force irrésistible, sa propre affirmation, en dehors de toute hypothèse préalable, isolément, pour qu'il soit inébranlable, pour que

vivant au fond de nous, il puisse, quels que soient les errements, les indécisions, les hardiesses folles de notre raison, parler haut et se faire entendre ; mais « desserrer aussi les lèvres de la grande muette », afin qu'elle nous parle, et nous devienne ainsi moins étrangère, moins lointaine, moins difficile, plus accessible, et plus vraie pour nous, tel est l'esprit dans lequel M. Faguet aborde pour son compte le problème moral.

Le devoir est un fait psychologique. Nous sentons que notre volonté doit agir, non comme il nous plaît, mais comme elle doit. Même lorsqu'elle n'obéit pas à son commandement, il n'est pas absent de la conscience, car au contraire il fait apparaître la représentation d'une conduite meilleure, et c'est-à-dire qu'il continue d'ordonner, de s'imposer, de se manifester sous la forme d'un sentiment qui peut aller suivant l'importance de l'acte, du regret amer nuancé, déjà d'une certaine pitié de soi, jusqu'au remords. Le remords, tel est son caractère distinctif. Si les penseurs se sont trompés sur la nature du bien, c'est qu'ils ont pris pour le reconnaître un faux criterium. Dès qu'une tendance leur a semblé générale, ils l'ont déclarée bonne par cela seul, sans rechercher si, commune à tous les hommes, elle exerçait dans chacun d'eux un empire indiscuté sur les tendances différentes ou même opposées, peut-être aussi générales qu'elle. Sans doute, nous sommes instinctivement portés à désirer la joie, plus nettement encore

à fuir la douleur. Mais si dans l'instant où nous cé-
dons à cette impulsion, nous jugeons qu'il vaudrait
mieux y résister, que même nous devrions faire tous
nos efforts pour ne pas nous y abandonner, c'est qu'une
autre impulsion se trouve en nous qui combat la
première. Or la voix du devoir se fait entendre tou-
jours, même lorsque notre aspiration au bonheur est
la plus intense, et tandis que celle-ci devrait, sembler-
il, être fortifiée par la réalisation de son objet, c'est
quand elle touche à sa pleine satisfaction que le devoir
parle le plus haut et commande le plus impérieuse-
ment. En somme, si nous critiquons notre conduite
à toutes les phases de l'acte volontaire, c'est dans cette
critique qu'il faut chercher la qualité morale que
nous-même lui reconnaissons. Le bien, ce n'est pas
ce qui détermine universellement les hommes, mais
ce qu'universellement ils considèrent comme devant
les déterminer, ce n'est pas le mobile qui réussit à
les entraîner, mais ce qu'ils opposent à ce mobile même
comme préférable, comme meilleur. En fait, l'impé-
ratif est dans toutes les consciences ; et, dans chacune
d'elles, même paralysé, même impuissant, il est tou-
jours présent : avant la décision, il se manifeste par
son commandement et un sentiment d'appréhension,
d'inquiétude, de honte déjà, lorsqu'une fois connu
il n'est pas obéi sans hésitation ; après, il s'impose
sous la forme encore de jugements de mérite et de
démérite qui ne rencontrent plus, comme dans la dé-
libération aucune contradiction et par le remords.

Le « tu dois » est donc la notion fondamentale de la morale. Mais quels sont ses caractères et que faut-il penser des difficultés qu'il soulève ? D'une part nous avons vu déjà que M. Faguet le considère comme ayant son origine dans l'expérience. Mais comment faut-il l'entendre exactement ? Il est bien vrai que la notion et le sens même du devoir sont devenus clairs et définis au sein de la vie sociale. Mais cela seul est certain. L'affirmation catégorique ne peut porter que sur la manière dont il s'est développé. Au contraire, est-il réellement un produit de la société, comment pourrions-nous en décider ? Quelle que soit, en effet, l'hypothèse qu'on fasse sur l'origine d'un élément quelconque de la conscience comme d'une idée de la raison, son processus de formation comporte toujours le concours des faits et leur impression sur nos sens, de sorte que la question de savoir s'il y avait dans la nature humaine des prédispositions antérieures à cette action en tout cas nécessaire et indiscutable du réel est impossible à résoudre.

Toutefois, M. Faguet lui-même ne laisse pas de se la poser, et il semble bien qu'il soit incliné tout au moins, sans contredire sa conception sur la nature sociologique des faits moraux, à considérer le devoir comme inné. S'il n'était pas inné, se demandait-il, comment l'expliquer pourtant, et ne serait-il pas une sorte de miracle ? A remonter dans l'analyse de son évolution jusqu'à l'acte initial qui contient la première obéissance à l'impératif, il faut bien admettre

que cet acte n'est pas un résultat de l'habitude et de l'hérédité. Une fois donné le premier commandement, tous les autres peuvent être commandés par lui ; mais ce premier, comment ne serait-il pas « spontané », « libre », et c'est-à-dire jailli d'une tendance naturelle ? Et de plus, n'est-il pas étonnant qu'il se soit maintenu, conservé ? Beaucoup de faits sont intervenus dans les temps primitifs qui pouvaient certainement l'affaiblir. Pour qu'il ait pu se transmettre de génération en génération, n'a-t-il pas fallu qu'il résistât à toutes les influences qui n'ont pas manqué de le combattre ; et dès lors n'est-il pas vraisemblable qu'il était rattaché à la conscience même par des liens plus solides que ceux engendrés par une habitude née du hasard ou de nécessités pratiques ? D'ailleurs, pourrait-on dire encore, lorsqu'on veut dériver le devoir de l'expérience, ne méconnaît-on pas que son caractère essentiel est d'être accompagné de la croyance à la liberté de la volonté ? Comment pourrait-il être né de la contrainte, puisque la contrainte a pour effet de révolter l'individu contre ce qui lui est imposé ? La force, la violence sont sources d'individualisme, et rien n'est plus contraire à l'individualisme que l'impératif moral, car la personne commandée n'étant pas distincte de celle d'où jaillit le commandement, elle n'a pas, pour s'insurger contre l'ordre reçu, la ressource de discuter l'autorité de celui qui le lui donne. Il semble donc bien que jamais le devoir moral n'aurait pu sortir du devoir

social, et l'on pourrait même se demander si ce n'est pas à cause du devoir moral et à cause de lui seul, que les limites apportées à la volonté par la vie collective revêtent la forme du devoir.

Quoi qu'il en soit, il faut retenir que la loi morale n'en conserve pas moins toute sa force. Ce qui importe, en effet, c'est le caractère qu'elle possède quand elle se présente à nous et qu'elle agit sur nous, qu'elle nous commande et que nous ne pouvons pas ne pas nous soumettre, même quand nous croyons nous en libérer, à son commandement.

Les discussions que soulève la question de sa valeur ne font que l'attester, bien loin qu'elles puissent la rendre contestable ou l'ébranler.

Et maintenant, le devoir est-il catégorique ? Oui, sans doute, si l'on entend par là que c'est sans condition qu'il s'impose et qu'il s'impose aussi d'une manière absolue. Mais, de ce qu'il ne relève que de lui-même et n'admet aucune restriction à la stricte obéissance qu'il exige et qu'on lui doit, s'ensuit-il qu'il ne puisse, sans cesser d'être complètement indépendant, donner les raisons pour lesquelles il est ce qu'il est et c'est-à-dire qui font qu'on doit se soumettre à lui presque aveuglément ? D'une part, il est évident qu'il n'a pas à légitimer son autorité. On peut même aller plus loin et reconnaître que, dès qu'il parle seulement de lui, dès qu'il s'explique, se définit, se dévoile, il n'est plus parfaitement catégorique. Mais tout d'abord ce sont peut-être là des subtilités inutiles ; et ensuite,

il est intéressant de rechercher pourquoi nous concevons le devoir avec ce caractère si strictement absolu. — D'autre part, on peut au moins se demander si l'impératif se présente réellement sans aucune définition de sa nature, sans autre expression de lui que la simple formule abstraite de lui-même, et c'est une question de fait.

En premier lieu donc, qu'est-ce qui a conduit à considérer le devoir comme catégorique ? Sans doute le ton de commandement qui lui est inhérent, son air qui ôte toute envie de risquer une réplique, sa rigueur qui condamne et défend la moindre hésitation. C'est surtout qu'il paraissait être seul à ordonner si impérieusement. Les philosophes ont eu l'habitude en effet de voir dans l'obligation morale et son corollaire le remords, un cas unique. Selon eux, en dehors du bien, aucune fin ne s'impose à la volonté sans au préalable se justifier par une autre fin au delà d'elle et dont elle devient ainsi, quoi qu'il en paraisse au premier abord, un simple moyen. Dès lors, dans ce vide qu'arbitrairement on a réalisé autour de lui, on a fait de l'impératif moral un absolu. M. Faguet s'attache à montrer qu'au contraire il y a des impératifs du vrai, du beau, semblables presque en tous points à celui du bien.

Le savant se sent tenu de rechercher la vérité sans aucune considération d'utilité. Même s'il remplissait sa tâche le plus consciencieusement et avec le plus grand succès, il agirait conformément au devoir, non

par devoir, si dans ses recherches il était poussé non pas seulement par le souci du vrai, mais aussi par d'autres raisons extérieures à la science, telles que les honneurs ou le bien-être matériel. A des degrés divers, tout le monde obéit consciemment ou non à ce même sentiment de l'obligation. On s'éloigne avec horreur de celui qui ment ; on ne laisse pas d'éprouver une certaine défiance ou de la pitié, parfois de la répugnance pour celui qui, sans mentir, ne dit pas ce qu'il sait ou croit lorsqu'il y aurait intérêt à ce qu'il le dit. A l'égard de ceux qui, par leurs fonctions, sont comme des missionnaires de la vérité, l'on trouve naturel et l'on admire à peine leur dévouement tant qu'il ne va pas jusqu'au sacrifice entier de soi ; mais dès qu'on découvre à leur effort quelque mobile intéressé, la sympathie déférente qu'ils inspiraient se transforme soudainement, et il semble que du coup on se soit pris à les respecter infiniment moins.

De même que le Vrai, le Beau s'impose non seulement à l'artiste, mais sous une certaine forme à tous les hommes, à tous les degrés de culture et de civilisation. Il est certain que le désordre est incompatible avec notre nature et que seuls des êtres déséquilibrés peuvent y trouver une satisfaction, car la plupart de ceux qui s'y abandonnent le font par paresse. Même le désir de la beauté se laisse découvrir dans les âmes les plus simples, les plus spontanées, dans l'enfant qui, suivant la remarque très fine de M. Faguet, manifeste souvent le besoin de ranger ses jouets comme

si l'ordre flattait ses yeux. Bien plus, dans ses gestes maladroits, on peut saisir l'instinct qui le porte à créer dans la mesure de ses forces d'abord une forme imitée de la réalité, ensuite quelque chose qui dépasse ce qu'il voit habituellement. La joie naïve paraît plus profonde, plus durable, son rire et sa contemplation persistent davantage lorsqu'il a reproduit un objet moins familier, davantage encore lorsqu'il a réussi par hasard une construction qui semble n'avoir aucune ressemblance avec ce qu'il connaît. A mesure que les facultés se développent, dans la conscience naît, se précise, s'intensifie le sentiment qui pousse vers la beauté, sentiment mêlé d'un commandement toujours plus sévère, plus rigoureux. La beauté attire, mais en même temps elle ordonne. Elle ordonne de la goûter si l'on ne peut faire plus, de la rechercher partout où elle se trouve et de s'écarter de ce qui la contredit. Elle ordonne de créer des images d'elle à ceux qui ont l'heureux don de pouvoir communier avec elle dans l'inspiration et de produire l'effort nécessaire pour traduire au dehors, d'une manière concrète et vivante, les fantaisies forgées par leur imagination au cours des rêves où elle leur apparaît mystérieusement. Ce que nous exigeons d'une œuvre d'art, c'est qu'elle soit sincère, indépendante ; qu'elle nous élève, qu'elle apaise et entretienne notre soif d'idéal ; quand elle satisfait à ces exigences, nous ne lui marchandons pas notre admiration. Mais en général nous sommes habitués à la distinguer de l'artiste parce que

nous soupçonnons celui-ci d'être intéressé. Nous devinons que l'amour de la gloire, l'envie de se distinguer ont contribué pour une certaine part toujours trop grande à son travail. Il ne se livre pas exclusivement au culte de la Beauté, et par là il nous semble inférieur à la Beauté qu'il crée.

Il y a donc des impératifs du Beau et du Vrai. Et pas plus que pour celui du Bien, l'on ne saurait prétendre qu'ils proviennent d'une habitude, d'une tradition, de même qu'on ne saurait confondre le sentiment d'obligation qu'ils engendrent avec la tyrannie d'une passion, car au cas où on les méconnaît, où on les dédaigne, où seulement on les oublie, ils s'imposent après coup, mais énergiquement par le remords.

— Certainement, dira-t-on ; mais n'est-ce pas une indication que le Beau et le Vrai ne commandent pas personnellement, qu'ils n'obligent pas par eux-mêmes la personnalité, qu'ils tiennent en réalité du Bien leur pouvoir apparent de contraindre, car lorsque nous ressentons du remords, c'est que nous avons mal agi ? Le remords, pour employer la propre expression de M. Faguet, c'est « l'impératif rétroactif ». Or l'analyse la plus minutieuse ne découvre au fond de lui que l'idée du devoir. Pourquoi dois-je créer de la beauté ? Parce que je dois et non parce que la Beauté l'ordonne. Pourquoi dois-je me sacrifier à la vérité ? Parce que je dois. L'impératif s'applique à tous les cas dans lesquels l'activité se dépense. Mais le lien même qui relie l'action à la décision, la décision et le principe

qui la détermine, ce lien d'obligation qui prétend faire plier la volonté la plus récalcitrante puisque même si elle résiste, il se venge et reste en définitive le plus fort, est uniquement la loi morale. Je suis obligé tantôt de faire le bien, tantôt de défendre la cause du juste, tantôt de me sacrifier quand l'intérêt de la vérité, supérieur au mien, l'exige, de même qu'à ma Patrie, à ma famille, aux êtres envers lesquels je me sens lié par une dépendance antérieure aux actes qui l'ont rendue sensible, particulière, ou plutôt l'ont rendue propre à moi, envers Dieu même et avant tout pour le croyant. Mais pourquoi suis-je obligé ? Parce que c'est mon devoir.

— Il n'en est pas moins vrai que vous ne vous sentez pas obligé seulement par le Bien, mais encore par la Beauté, par la Vérité.

— Comme je me sens obligé par l'idée de Patrie, par celles de Liberté, d'Humanité, par la famille. Ce qu'il est nécessaire de distinguer, c'est l'impératif proprement dit et son contenu, la forme et la matière du commandement. Le devoir ordonne au nom de la loi morale, mais ce que la volonté doit accomplir par respect pour la loi morale est varié, aussi varié que les cas dans lesquels nous sommes appelés à agir ; et si l'artiste se sent tenu de créer de la Beauté, le savant de se sacrifier à la Vérité, c'est parce que la tâche qui leur incombe moralement s'est spécialisée, de par le jeu normal de la libre concurrence entre leurs diverses facultés, les unes éliminant les autres,

et par le fait de cette élimination, absorbant toute l'activité de l'individu, par suite attirant à elle, concentrant autour d'elle sa moralité. Ce qui le prouverait entre autres raisons, c'est qu'à la racine de ce dévouement à la vérité, à la science, à l'art, il y a seulement le travail nécessaire au développement des vocations individuelles, et ce travail, il est ordonné par le même commandement qui prescrit d'honorer ses parents, de ne pas mentir, d'aimer sa patrie, c'est-à-dire d'accomplir ses devoirs sous les formes spéciales qu'ils prennent pour chaque individu, à chaque moment de son évolution.

Si ces objections paraissent au premier abord pleines de justesse au point que M. Faguet lui-même, avant de les réfuter, concède spontanément qu'elles retiendront toujours quelque chose de vrai, c'est qu'elles répondent à des habitudes invétérées de penser. Mais à y regarder de plus près, elles se montrent entachées de pétitions de principes qu'il serait aisé de dénoncer. En général on commence par supposer que tout impératif est moral, et naturellement lorsqu'on entend parler d'impératifs du beau et du vrai, l'on déclare avec une ferme conviction qu'ils se ramènent à celui du devoir. Autrement, dit-on, ils ne seraient pas des impératifs, et si l'on constatait que la volonté se sente dominée par un ordre intérieur, on devrait en conclure qu'une passion se serait développée dans l'âme où elle aurait fait le vide pour y régner exclusivement. Au fond, c'est un des cas où se

révèle cette tendance qu'à la morale d'envahir tout domaine si étranger à elle qu'il soit. Elle veut régner partout. Dès qu'elle s'implante dans les consciences, elle accapare peu à peu, jalousement et tyranniquement, tout le champ qu'elle entrevoit. Et c'est souvent illégitime, et dangereux. Il faut donc la contenir dans ses justes limites, et dépouillé soi-même de tout parti pris inconscient, analyser objectivement et exactement la réalité telle qu'elle s'offre à l'observation.

Tout d'abord, si les impératifs du beau et du vrai se réduisaient à celui du bien, ils devraient toujours se trouver en accord avec lui. En obéissant à l'ordre reçu de la beauté, l'artiste se rapprocherait non seulement de l'idéal esthétique, mais aussi de l'idéal moral ; et de même le savant ou le penseur, par le progrès normal de leurs recherches et de leurs spéculations, bien que croyant poursuivre uniquement la vérité, parviendraient, par hasard et sans intention consciente, à rencontrer le bien. En somme, les trois impératifs seraient comme des voies différentes conduisant infailliblement à la même destination. Il en est peut-être ainsi d'ailleurs. C'est un fait que chez certains hommes, rares, les exemplaires les plus sublimes que l'humanité ait réalisés d'elle-même, il y a toujours une harmonie entre les aspirations vers le beau, le vrai, le bien, ou plutôt, car cette harmonie ne peut être actuelle, effective, que dans le concept de Dieu, ils ont toujours ressenti le besoin d'elle et fait

des efforts pour y tendre, ces efforts et ce besoin étant la condition normale et le ressort principal de leur activité. Pourtant ces exceptions, utiles peut-être pour connaître la fin véritable de notre existence, prouvent au contraire qu'en général, les trois formes de l'idéal, les trois impératifs sont distincts. Et en effet, on voit qu'ils se contrarient dans la réalité, qu'ils se combattent, s'excluent même à certains points de vue comme s'ils étaient de nature foncièrement différente. L'artiste est affranchi de la morale, et l'expérience ne prouve pas seulement qu'il n'en a point souci ; elle atteste de plus que s'il lui arrive de s'en préoccuper, son travail s'en ressent, son art est incomplet, dépourvu de spontanéité, de liberté, de franchise, et même finit bien souvent par ne plus être de l'art du tout. Lorsque, d'autre part, en toute indépendance et s'abandonnant à l'inspiration, il fait œuvre vraiment digne de la Beauté, il lui arrive d'exercer une influence pernicieuse par l'excès d'exaltation qu'il provoque dans les imaginations et parce qu'il rend l'âme des autres à son tour indifférente à la considération du devoir quand il ne corrompt pas en elle le sens de la moralité la plus élémentaire. De même, le savant, non seulement par caractère, mais à cause des difficultés inhérentes à la méthode scientifique, ne se préoccupe en aucune façon des rapports qu'au jugement du profane ses découvertes ont avec le bien. Sans doute, nous supposons, et si lui-même s'étant élevé plus haut que sa spécialité s'analyse, il

suppose également qu'à la limite ses conquêtes doivent contribuer à rendre les hommes en même temps que plus heureux, meilleurs. Mais c'est là une supposition gratuite qui tient, elle encore, à ce que nous ne pouvons en raisonnant nous représenter un désaccord initial, durable et définitif, entre les tendances les plus profondes de notre être. Nous admettons l'hypothèse d'une dissonance entre elles, d'une discorde, jamais celle d'un divorce, encore moins d'une absence totale de lien à l'origine. Quoi qu'il en soit, c'est un des problèmes les plus angoissants pour les penseurs que celui de savoir si la civilisation améliore la société. Qu'elle la fasse plus heureuse, c'est déjà discutable, et pas seulement pour des esprits enclins au pessimisme ; qu'elle la fasse moins mauvaise, c'est en tout cas une question.

Donc, en fait, les impératifs ne convergent pas, et même on pourrait ajouter que lorsqu'ils nous paraissent converger, que nous avons foi dans leur harmonie fatale et répugnons à concevoir le contraire, c'est que nous ne sommes vraiment sensibles qu'à l'impératif moral. Dès lors nous lui subordonnons les deux autres, parce qu'ils parlent en nous faiblement, et le plus souvent nous les concevons plutôt que nous ne leur obéissons véritablement.

Outre cet argument de fait, il en est un qui tient aux caractères mêmes des impératifs. Le sentiment du devoir est universel et absolument impérieux.

Au contraire, l'obligation dérivée de la beauté et de

la vérité, bien que latente au fond de toutes les consciences, n'est claire, vivante, nette et vraiment douée d'une pleine autorité que dans celles d'entre elles qui sont pour ainsi dire spécialisées. Le devoir commande sans donner de raisons, sans s'associer d'autres motifs ou mobiles d'agir conformément à ses ordres ; il s'impose par lui-même ; celui qui répond à la voix du beau et du vrai sent intervenir dans sa délibération des considérations étrangères à cette force principale qui les sollicite. On peut objecter qu'il en est de même du devoir. Et en effet, parmi les hommes qui se soucient d'agir moralement, convaincus que leur conduite est conforme au bien, infiniment rares sont ceux qui se déterminent exclusivement par respect pour la loi morale. La plupart d'entre eux obéissent à toutes sortes de mobiles sans même s'inquiéter de savoir si leur influence sur la décision n'a pas été prépondérante. Ils n'ont aucun sentiment de déchéance quand leur volonté, se trouvant d'accord avec ce que leur sentiment moral prescrit, ils ont voulu, sinon surtout, au moins en quelque mesure, à cause de l'utilité qu'ils savaient devoir résulter de leur effort dans le sens de la moralité. Peut-être. Toutefois, si l'on examine non plus les principes qui concourent à peser sur la volonté, mais ce qui se passe dans l'âme une fois terminée l'action, ou même dès le moment de la décision, ou même encore en remontant plus haut dans le processus de l'acte volontaire déjà dans la délibération, on remarque que

la satisfaction liée toujours à l'accomplissement du devoir est loin d'être identique dans tous les cas. Si j'ai agi, en même temps que pour observer le commandement de ma conscience, en vue d'intérêts, je me réjouirai comme on se réjouit ordinairement du succès remporté dans une entreprise. Dans la sanction que la conscience attache à nos actes, elle ne tient presque aucun compte, elle a une tendance à ne pas tenir compte du tout du devoir quand celui-ci n'a joué qu'un rôle, même le principal, et n'a pas été seul à constituer notre intention. Sans doute il arrive que cette parcelle de moralité revendique ses droits. J'invoquerai ce que j'ai fait de bien, la part qu'a eue mon désir, ma ferme résolution d'agir moralement dans l'ensemble de mes préoccupations. Mais je le ferai comme sur un ton de réclamation. C'est à peu près comme si j'entendais la voix du remords ; et il suffit, en effet, de ne pas éprouver le sentiment du mérite, de ne pas se sentir expressément satisfait, fier de soi, pour qu'on adresse à soi-même des reproches sévères attestant qu'on n'a pas agi comme on le devait.

L'artiste, au contraire, et le savant n'ont de remords que s'ils sacrifient à des buts extérieurs à elles, la beauté ou la vérité. Si de par les honneurs, l'utilité, ils sont conduits à ne pas produire leur effort d'une manière absolument désintéressée, c'est-à-dire si les avantages à retirer de leur art les impressionnant dans l'instant même où ils se consacrent à leur ins-

piration modifient leurs travaux et en diminuent la valeur ; si en un mot leur production n'est pas absolument telle qu'elle serait si rien ne la dictait que le respect du beau et du vrai, alors ils éprouvent du remords. Dans le cas contraire, non seulement ils ne croient pas de leur devoir de repousser les bénéfices de tous ordres que peut leur procurer leur talent, mais souvent ils les recherchent et y puisent même un encouragement ; lorsqu'ils les redoutent, les évitent, s'en défient, c'est uniquement qu'ils craignent d'être entraînés, de concession en concession, à finir par abdiquer leurs théories et leur idéal, à se renoncer eux-mêmes. Sans doute, nous sommes plus exigeants qu'eux : il est bien vrai que nous voudrions qu'ils fussent absolument purs dans leurs intentions. Nous les respectons davantage et peut-être nous ne les respectons que lorsqu'ils ne poursuivent d'autre but que celui de l'art et de la science, et nous aimons qu'ils nous apparaissent dans un cadre de vie tel qu'il nous soit impossible d'avoir le moindre doute à cet égard. Mais cela prouve évidemment, d'un côté, qu'il y a vraiment des impératifs du beau et du vrai ; de l'autre qu'ils sont distincts, indépendants, car nos exigences proviennent encore ici de ce que nous leur appliquons nos habitudes de penser et de sentir qui ont leur source dans la conscience morale.

A revenir sur toute cette discussion, on a l'impression d'une certaine confusion qui doit être, puisqu'elle est l'expression fidèle de celle qui se trouve

réellement au fond des choses. Les trois impératifs ont des traits communs et des traits qui les différencient les uns des autres, empêchant de les confondre. Lorsqu'on veut les analyser, on les sépare, on les isole, on les oppose, mais bien vite, on les voit se rejoindre, parce que dans la réalité de la durée vivante, ils sont toujours intimement unis. « Ils font voir la complexité de l'âme humaine, et que « ses meilleurs instincts, si bons qu'ils sont des vo- « cations quasi-universelles, les vocations de l'homme, « si bons qu'ils commandent, ce qui veut dire qu'ils sont « des formes profondes de la personnalité elle-même qui « veut s'affirmer et de la vie qui veut être, si confor- « mes à notre nature et tellement notre nature elle- « même qu'ils suscitent des remords quand ils ne « sont pas obéis, ce qui signifie qu'en les contrariant « c'est notre nature même que nous refoulons et « meurtrissons ; entrent pourtant en contradiction les « uns avec les autres, se gênent et se heurtent, cher- « chent à s'accorder, y réussissent quelquefois et y « échouent le plus souvent ; cherchent à se prêter de « la force les uns aux autres et à emprunter de la « force les uns aux autres ; n'y réussissent qu'à demi, « sont évidemment appelés à former un concert et ne « font souvent qu'une cacophonie ; sont obligés enfin, « d'ordinaire, à se sacrifier les uns aux autres, le plus « fort, dans telle complexion d'homme, réduisant les « autres à l'abdication, à la langueur ou au silence ; « exception faite pour les âmes d'où il serait difficile

« de dire lequel est le plus absent et qui par conséquent se maintiennent dans une honorable sérénité. » — Et c'est-à-dire que pour bien comprendre leur nature, il ne faut pas oublier qu'ils offrent ce cas unique d'un ordre qui doit être exécuté par celui-là même qui l'impose, que le point de départ de l'obligation n'est pas extérieur à la volonté qui se sent obligée par elle-même, que c'est de tout l'être dans sa complexité, dans sa richesse et sa misère que jaillit cette nécessité d'agir de telle façon, non de telle autre ; en un mot, il ne faut pas les détacher du sol où ils ont leurs racines, leur source de vie, où ils germent et se développent, c'est-à-dire de la conscience. Alors on comprend ces conflits de tendances, ces luttes de toutes les possibilités d'action qui sont en nous, car elles sont l'effet de notre réalité actuelle et nous réalisent à travers cette incohérence et ces contradictions que nous apercevons du dehors, mais qui sortent de l'harmonie vivante que nous sommes et se fondent dans l'harmonie que nous allons être. Les impératifs sont des impulsions, des poussées venant du fond de nous-même qui nous portent tantôt vers le beau, tantôt vers le vrai, tantôt vers le bien. On peut donc les dire identiques en ce sens qu'ils sont la manifestation d'une même activité ; mais il n'en reste pas moins distincts en ce que nous les voyons apparaître à des moments différents et parfois opposés les uns aux autres de l'évolution de la personnalité. A la base de toute action, qu'elle aille à la beauté, au bien

ou qu'elle soit l'affirmation de la vérité, nous trouvons toujours le devoir. Mais à ce point de vue, le devoir est simplement l'expression de la vie qui est en nous et qui veut s'objectiver, d'une puissance qui veut s'actualiser, c'est-à-dire encore de tout notre moi qui, à ce moment précis de son devenir, est porté à telle forme d'activité. Dès lors, s'il est bien vrai que, dans tous les cas où je me sens obligé d'agir, il y a entre l'action et ma délibération, un impératif, il est contraire à l'analyse des faits psychologiques que cet impératif soit toujours moral. Il l'est quand il va au bien.

— Mais qu'entendez-vous désormais par le bien ? Replacé comme vous l'avez fait dans la totalité de la vie consciente, le devoir reste-t-il encore en dehors de la personnalité ? N'est-il pas simplement le vouloir être de notre moi ? S'il en était ainsi, vous auriez obtenu plus que de distinguer les impératifs du vrai et du beau ; vous auriez supprimé celui du Bien. Le devoir ne commanderait plus à la volonté. Il serait une révélation, l'objectivation d'une puissance impatiente de passer à l'acte ; mais il aurait cessé d'être cette discipline qu'on s'impose soi-même certainement, à laquelle personne ne contraint par la violence puisqu'elle est intérieure, mais qu'on croit extérieure à soi, différente de soi, puisqu'on sent qu'on doit s'y soumettre bon gré mal gré.

— Mais, pourrait répondre M. Faguet, quelles que soient nos interprétations des phénomènes psy-

chologiques et de la vie intérieure, ce caractère qu'a le devoir de nous commander du dehors est un fait qui reste toujours acquis, et dès lors quelle valeur peut avoir l'objection posée ? La volonté n'est pas isolée ; la tendance au bien ne peut pas s'accomplir en dehors de l'élan général de la personnalité. Seulement, cet élan n'a pas en lui-même sa signification morale. Le vouloir-vivre n'est pas bon en soi ; le devoir, tout en étant comme incorporé dans le dynamisme de la vie, n'en est pas moins au-dessus d'elle, s'imposant à elle et la limitant ou plutôt contenant en lui le principe de sa plus grande expansion.

En second lieu, l'impératif moral peut, sans cesser d'être absolu, sans déchoir, non pas nous donner ses raisons à proprement parler, car cette expression laisserait croire qu'il a besoin de se justifier, mais dire ce qu'il est, donner un signe auquel on puisse le distinguer, se nommer en un mot. Et c'est ainsi que pour M. Faguet, il n'est pas métalogique. Il n'est pas le « tu dois » de Kant qui, lorsqu'on lui demande : « Qu'est-ce que je dois ? » répète tout simplement : « Tu dois. »

Il est un peu cela, et il n'est pas cela. Il est cela parce qu'on ne lui obéit qu'à condition d'obéir à lui seul principalement. Il l'est parce qu'il écarte non comme mauvais *a priori*, mais comme toujours suspect et souvent dangereux tout motif déterminant qui ne serait pas lui, parce qu'il veut entraîner directement, sans hésitation, sans partage, la décision de la volonté. Il ne l'est pas en ce que, lorsqu'on lui demande

ce qu'il est, il ne répond pas « je suis », ce qui est une manière de ne pas répondre du tout, il dit : je suis l'honneur. Le sujet et l'attribut de cette proposition sont identiques sans doute, puisqu'ils se rapportent à la même personne, ou plutôt qu'ils ne sont que la même personne dédoublée.

Pourtant ils sont différents puisqu'ils indiquent deux aspects d'une seule réalité. Le sujet nous indique de qui l'on parle et l'attribut révèle une des qualités de cette chose dont on parle. Le devoir dit : « je suis l'honneur », et si cherchant ce qu'il dirait encore, si faisant l'analyse la plus minutieuse de sa compréhension l'on ne découvre aucune autre qualité, aucun autre caractère, si cherchant ce qu'il peut bien être en plus de ce que nous savons qu'il est déjà, l'on ne trouve rien, c'est que l'honneur est la seule expression du devoir.

Mais cette expression est telle que de terne, abstrait, d'irréel qu'il était, le devoir devient tout à coup clair, animé, vivant. Il vibre au cœur et M. Faguet a fait parler « la grande muette », il a « desserré les lèvres scellées de l'impératif moral ».

Et maintenant qu'il a découvert ou défini plus exactement ou désigné par le mot le plus propre l'état de conscience qui est sous-jacent à tous nos jugements de valeur, il lui reste à démontrer que sa formule, sans doute nouvelle, est de plus distincte de toutes celles qui ont été données et qu'il a critiquées avec tant de force.

Or elle l'est, puisqu'elle contredit tous les systèmes imaginés jusqu'à ce jour, et néanmoins elle est bien universelle, puisqu'elle est l'élément commun qu'ils impliquent tous, consciemment ou non, ou qu'ils doivent adopter pour acquérir effectivement la valeur qu'ils se reconnaissent.

Elle est distincte, en effet, car elle ne se confond pas comme au premier abord on serait tenté de le supposer avec l'idée de devoir. Le devoir, c'est la notion même du commandement, c'est la représentation rationnelle de l'obligation d'agir par respect pour la loi morale ; c'est une raison, un motif, c'est une conception abstraite d'ailleurs de la conduite à tenir pour acquérir une valeur au jugement de la conscience. Mais, si l'on y réfléchit bien, l'on est surpris de ce rapport entre la volonté d'une part et de l'autre cette attitude de la raison. Certainement les idées ont une force en elles qui leur donne ce pouvoir déterminant que nous constatons en fait. Cependant cette force, d'où leur vient-elle ? En réalité, n'est-elle pas tout simplement l'expression du vide dans le processus de l'acte volontaire entre l'intention et le mouvement qui tend à sa réalisation, ou bien encore, puisque l'intention elle-même est une sorte d'action intérieure, le fossé qui se découvre entre elle et les principes de détermination que les facultés intellectuelles font surgir du fond de l'âme au cours de la délibération ? Lorsqu'une idée nous pousse à l'acte, c'est qu'elle a pris la forme d'un

sentiment, ou bien, si l'on juge ces interprétations trop mécanistiques et qu'on veuille ramener tous ces faits psychologiques à des impulsions toujours orientées du côté de l'action, à des vouloir-être de la personnalité riche en possibilités de toutes sortes, c'est que l'idée s'identifie avec le sentiment ; le devoir et l'honneur ne font qu'un. Toutefois, dans cette fusion des deux symboles, c'est celui de l'état de conscience qui agit, qui détermine, qui intéresse directement le développement du moi, qui fait passer à l'acte des tendances de l'être plus ou moins obscures ou impatientes, c'est celui-là qui doit devenir le symbole unique du phénomène total. Il est vrai qu'on dit couramment « le sentiment du devoir ». Mais si, réagissant contre nos habitudes de penser qui peuvent être modifiées et déformées par nos habitudes de langage, nous essayons de pénétrer le sens profond et véritable de cette question, spontanément, naturellement, nous lui substituons le sentiment de l'honneur.

Et elle est distincte encore, cette formule du principe de la morale, de toutes celles proposées dans les différentes éthiques, puisqu'elle les contredit, ou bien que, contenues par elles à leur insu, elle est au fond de leur véritable signification.

La morale du plaisir est incompatible avec l'honneur ; la recherche systématique de l'utilité générale l'est davantage peut-être encore, car elle atteste dans l'individu plus de calcul, plus de réflexion, plus de

préméditation dans la poursuite de ce qui n'est pas le bien ou même lui est contraire. La prudence, chez celui qui tend au bonheur sous une forme quelconque, n'est pas forcément une vertu ; elle est la crainte de la douleur, c'est-à-dire une faiblesse ; et le besoin de la jouissance tranquille, sérieuse, sûre, indéfiniment acquise, c'est-à-dire un asservissement conscient à la passion, un acte voulu, répété de renoncement à soi-même. La sympathie est la maladie des tendres et le ridicule de presque tous les hommes ; elle n'a le plus souvent aucune portée morale, puisqu'elle ne tient aucun compte de la valeur de celui qui la donne ou la reçoit ; et quand elle devient agissante, qu'elle porte à se dévouer par amour du prochain, elle a le triste effet que le bienfaiteur participe à des projets qui lui répugneraient s'il les jugeait en dehors de l'attrait exercé sur lui par la joie du service rendu.

La lutte contre les passions, si elle ne tend qu'à prémunir contre les dangers de l'existence et à garantir de toute infortune en détachant la sensibilité de tout ce qui ne dépend pas du vouloir individuel, conduit l'homme à ne pas vivre. Sous l'image de cette force d'âme à toute épreuve, il se cache une peur, une angoisse, une incapacité d'affronter la souffrance. L'ascétisme est souvent « le courage au service de la timidité », et il peut finir par ne plus être du courage en aucune manière, car, en supprimant les obstacles, les dangers, les tentations, on supprime

du même coup ou plus exactement tôt ou tard, l'énergie qui se prétendait capable de les combattre. La force s'acquiert dans le combat, et c'est par le combat qu'elle se maintient ou plutôt par les ennemis indéfiniment renouvelés. Le stoïcisme, réduit à lui-même, est une abdication volontaire d'abord, puis un anéantissement définitif et inconscient de la personnalité. L'amour de la vie intense et expansive se déployant dans l'harmonie et la beauté n'est qu'un splendide idéal d'artiste. Mais, comme nous l'avons vu, l'art est complètement extérieur à la morale ; il l'est tellement qu'elle sent en lui un ennemi beaucoup plus souvent qu'elle ne songe à s'en faire un allié. L'impulsion de la vie peut révéler la force ou la créer ou la fortifier ; mais elle nous pousse en tous sens et nous conduit à des actions où se dissipe et succombe finalement cette capacité de vie dont on avait fait le but même de l'activité. La volonté de puissance, elle aussi, s'applique à tout ce qui la satisfait et cherche partout à se répandre. Loin de prouver l'héroïsme et de pouvoir l'engendrer, elle n'est que l'instinct de domination et de conquête dans toute sa brutalité. Elle est le désir de jouir pleinement, en toute liberté, sans frein, sans opposition, de tout ce que caressent en imagination les passions furieusement déchaînées : violence dans la lutte, violence dans la victoire, mépris du vaincu, contemplation de soi-même à chaque tension des muscles qui finissent par se tendre dans le vide et sans autre nécessité que de se

laisser admirer, ou seulement par habitude, c'est ainsi qu'elle apparaît et en tout cas que la rêvent tous les infirmes de la conscience ou de la raison que la nature a pourvus d'un corps robuste. Se conformer aux mœurs ambiantes, se modeler sur ses semblables, cheminer avec eux dans les sentiers tracés par l'expérience et sanctifiés par la routine, c'est tuer en soi toute tendance à l'idéal, tout désir de progrès, toute faculté d'aspirer vers un peu moins d'imperfection ; c'est se rendre complice de tout le désordre qui règne dans la société ; c'est peu à peu commettre le mal avec tous les autres, par concession d'abord, par complaisance, puis spontanément jusqu'à ce qu'on n'ait plus finalement conscience de la valeur des actes et qu'on perde la notion du bien.

Toutes ces fins, en un mot, qui sollicitent la volonté en fait, et qu'on a voulu présenter comme le bien en soi, sont en réalité ou étrangères ou contraires à la morale. Celui qui s'y livre éprouve, sinon à chaque moment de son évolution, au moins dans certaines circonstances, quand ses impulsions se trouvant interrompues, ses passions écartées ou apaisées pour quelques heures, et que, par certains faits ou simplement par l'action du repos, par l'arrêt, le silence régnant autour de lui dès qu'il cesse de s'étourdir par le bruit de sa propre activité, il est mis brusquement en présence de lui-même, éprouve après l'illusion d'une intensité de vie pleine de sens et de beauté, parfois la sensation d'un vide immense

et toujours les reproches de la conscience, avec l'impression ou la honte d'avoir fait fausse route. Seul, le sentiment de l'honneur n'est jamais immoral ; jamais il n'engendre de remords, et toujours il entraîne après lui cette satisfaction, ce contentement, cette reconnaissance du mérite qui est une approbation de la part de la personnalité tout entière, une preuve qu'elle est dans le sens de son devoir.

Et d'autre part, il n'est pas contraire aux autres fins de la volonté que les doctrines ont pu prendre pour leur principe fondamental. Il ne défend pas le plaisir à condition qu'il ne conduise pas à des défaillances où la personnalité se sentirait diminuée, loin d'être apaisée en même temps que stimulée par lui ; — l'amour de ses semblables, à condition qu'on les aime dans ce qu'ils ont de respectable ou plutôt de ne jamais les aimer dans ce qu'ils ont de condamnable aux yeux du sens moral ; — le dévouement à son prochain, pourvu que ce soit uniquement dans ses aspirations vers le bien, ou plutôt que ce ne soit jamais pour l'aider à mal faire ; — la volonté de puissance sous toutes ses formes, à condition qu'elle n'aille qu'à se surmonter soi-même, à se dominer, à se vaincre et non si elle n'a pour principe que l'expansion d'une force brutale qui rend l'homme comparable à un animal, et pour but que de satisfaire les appétits de jouissance ; — la connaissance des mœurs, si c'est par conscience des nécessités de la tradition, du préjugé

même, si les concessions qu'on pourra faire aux façons d'agir sont accordées non passivement, non-chalamment ou par intérêt, mais par suite d'un consentement formel du sens moral ; si, limité de cette façon, contenu dans son désir du mieux, on ne suit jamais les prescriptions venues du dehors que lorsqu'on les juge conformes à l'honneur, et si toujours on s'efforce d'agir sur la mentalité de ses contemporains pour leur donner « la conscience intellectuelle ».

Mais, va-t-on objecter peut-être, est-ce qu'en raisonnant ainsi vous ne revenez pas aux doctrines mêmes que vous avez critiquées avec tant de force et rejetées ? Puisque vous admettez la sympathie, la volonté de puissance, et même la poussée de l'être en devenir, pourquoi tout simplement ne pas admettre toutes les morales, ce qui reviendrait à les rejeter toutes, mais au moins serait net ?

— Cette objection serait irréfutable si M. Faguet avait dit et voulait dire vraiment qu'une action déterminée par le plaisir, par exemple, est bonne moralement ; mais telle n'est pas sa pensée. L'honneur peut consentir à ce que l'acte volontaire ne soit pas toujours et uniquement déterminé par lui, pourvu que les motifs déterminants ne lui soient pas contraires. La volonté peut être bonne en agissant pour un motif ou mobile distinct de lui, à condition que l'intention dont elle procède ne soit pas incompatible avec l'honneur.

D'une part, nos actions ne doivent pas forcément être toujours uniquement dictées par le devoir ; il peut y avoir des moments où la personnalité jouit d'elle-même, de son devenir, est neutre moralement. D'autre part, lorsque nous nous trouvons dans un cas où la volonté doit se décider entre des buts contraires, en présence d'une alternative qui met les tendances du moi en conflit, et où la conscience devient présente, s'annonçant par la répugnance à considérer une certaine action, par ce remords anticipé qui est la projection d'elle-même dans l'avenir, l'honneur seul doit entraîner la décision ; mais une fois ce résultat atteint, il n'est pas défendu moralement que, dans cette décision prise par devoir, il s'insinue des sentiments, des mobiles ou des motifs qui ne se confondent pas avec l'honneur, pourvu qu'ils ne lui soient pas opposés. Dans cette hypothèse, Kant dit « action conforme au devoir », et M. Faguet dit : « action par devoir », essentiellement par devoir, mais dans laquelle la personnalité ne se réduit pas à la forme abstraite d'un motif absolu ; elle est vivante, elle est complexe, elle est riche, elle doit être riche, et c'est avec toute sa richesse et toute sa complexité qu'elle accomplit l'acte commandé par l'honneur, pour l'honneur, mais dont elle jouit pour beaucoup de raisons, et par exemple précisément parce qu'il est conforme à l'honneur et voulu pour l'honneur.

M. Faguet a voulu trouver une morale qui pût

s'adapter à tous les tempéraments et fût possible à tout le monde. Dès lors, il devait partir de la conscience commune, et par une analyse psychologique beaucoup plus souvent que métaphysique, découvrir ou retrouver et définir plus exactement qu'on ne le fait d'habitude le sentiment sous-jacent à tous nos jugements de valeur. Et naturellement, il a trouvé celui qui met sa morale en accord avec tout le reste de sa doctrine. L'honneur, en effet, est bien le mobile qui inspire les hommes ou les commande dans l'accomplissement de leur devoir envers la Patrie, envers la famille, envers la société, envers leurs semblables ; il est l'expression de cette nécessité sentie, respectée par le moi, où est la personnalité de ne pas faillir à elle-même, de ne pas déchoir en présence des exigences de la réalité, d'agir même contre soi, lorsque les circonstances le demandent et l'ordonnent en vertu du lien qui rattache les individus aux collectivités dont ils font partie.

Et de plus si M. Faguet a mis à la base de sa morale un sentiment, c'est que la détermination de la volonté par la pure considération du devoir est impossible. M. Faguet était trop peu métaphysicien, trop psychologue pour s'arrêter à une forme d'activité que toutes les analyses de l'âme humaine où tout est complexe, mélangé, contradictoire et où les tendances les plus divergentes du moi le poussent dans le même moment, font apparaître comme une conception abstraite, sans aucun rapport avec la vie, par suite inca-

pable d'être un principe de vie. En réalité, l'homme n'est jamais déterminé par des motifs purement rationnels. Il l'est si peu qu'une idée pour l'influencer doit prendre la forme du sentiment ; c'est comme sentiment, parce qu'elle intéresse la sensibilité, qu'elle agit sur la volonté. Ordinairement, on oppose les passions au devoir. Et qu'obtient-on ? Que les passions continuent de posséder l'homme et qu'il ne connaît le devoir qu'à travers le remords.

C'est le contraire qui est efficace, et surtout c'est le contraire qui est vrai. Loin d'opposer les passions au devoir, faites du devoir une passion. Il aura de la force, une puissance faite moins de contrainte que d'insinuation. Il aura plus de prise dans l'âme, et par une sorte d'expédient, en rusant avec la nature humaine, en allant dans son sens, et non contre elle, vous rendrez l'homme meilleur. Vous voulez qu'il agisse par devoir ; ce que vous exigez de lui, c'est un effort pénible, douloureux ; vous voulez qu'il soit dur pour lui-même. Mais pour qu'il le soit précisément, soyez aimable tout d'abord, quitte à retirer peu à peu le sourire de votre visage jusqu'à le rendre glacé lorsqu'il pourra vous regarder sans épouvante.

Enfin, M. Faguet devait adoucir la morale de Kant, d'abord parce qu'il est tout pénétré de christianisme, et ensuite, parce que l'amour du prochain qui est une exigence de la conscience individuelle et l'une de ses inclinations naturelles, se présente dans sa doctrine comme la condition pour que puissent obtenir une

solution certaines des difficultés les plus graves du problème sociologique.

Sans doute cet amour n'est pas un devoir. Loin de là. Il faut qu'il soit libre, parce qu'il n'aime pas la contrainte venue du dehors, parce qu'il perdrait à être commandé toute son efficacité. Mais libre, indépendant, jaillissant de la personnalité sans que celle-ci soit déterminée par autre chose qu'elle-même, il ne peut être utile et produire tous ses effets que s'il prend une importance de plus en plus grande de manière à contenir dans de justes limites l'égoïsme toujours prompt. A faire le vide autour de lui, il ne doit pas envahir le moi ; il faut qu'il soit mesuré, contenu, limité ; mais en tout cas, il ne doit pas être dans l'âme une partie inférieure, un principe de mal dont elle se défierait. Il ne faut pas qu'il soit immoral ou même simplement suspect. Il n'est pas le bien à lui seul, mais il n'est pas contraire au bien ; il est même tout près du bien, presque mêlé à lui, presque en lui, et nous avons vu que partout, dans toutes les questions posées par les faits sociaux, nous avons trouvé comme solution à la fois l'honneur et l'amour.

Si l'on considère maintenant le but que M. Faguet assigne à la sociologie, savoir la réorganisation de la société par la refonte des mœurs, et si l'on sait que dans sa pensée cette tâche ne saurait être accomplie qu'avec le concours des forces morales capables d'opposer à l'égoïsme humain et aux passions impatientes une discipline au nom d'un idéal dépassant l'horizon

étroit des intérêts individuels, sa doctrine ne laisse pas de soulever des difficultés qu'il faut examiner non pour s'y arrêter, mais au contraire pour mieux la comprendre. Et en effet, du fait qu'on pose le progrès de la moralité comme l'une des conditions les plus essentielles pour que l'harmonie règne entre l'individu dont les tendances personnelles aspirent à être prédominantes dans sa conscience, et la société dont l'intérêt au contraire exige le complet développement de l'individu, il ressort, semble-t-il, que le devoir doit commander à la volonté du dehors, qu'il s'impose à elle, sans doute en vertu d'une sorte d'affinité préétablie qui porterait notre nature vers une fin dépassant nos impulsions immédiates, mais au nom d'une autorité plus ou moins mystérieuse, cependant pressentie par nous, que, malgré cette disposition naturelle à la connaître et à la suivre, nous voudrions rejeter, mais qui même dans ce mouvement de révolte contre elle, nous révélerait mieux encore sa puissance de domination.

Or la morale de M. Faguet est indépendante de toute métaphysique et nous savons déjà pourquoi : tout ce qui n'est pas ou l'objet d'une expérience directe ou l'interprétation d'une connaissance obtenue scientifiquement, sans être inconnaissable, ne peut être atteint d'aucune manière qui puisse le rendre utilisable dans un essai de réforme par voie positive de l'organisation sociale. Quelles que soient donc les hypothèses que chacun de nous fasse sur les problèmes

d'ordre transcendant et même sur les exigences ou de notre raison ou de notre sentiment, elles sont purement subjectives. Il est possible qu'elles correspondent à la vérité, que par exemple considérées objectivement par une intelligence infinie capable d'embrasser la totalité du réel, elles lui paraîtraient exactement conformes à la nature des choses : pour nous, elles doivent être comme inexistantes. Dès que du rêve nous passons à l'interprétation positive de la réalité, nous devons, par un effort d'auto-suggestion, nous persuader qu'elles sont douteuses alors que nous les croyons vraies, susceptibles d'être fausses et c'est-à-dire presque fausses en quelque sorte, pour nous libérer d'elles et ne pas les laisser se glisser, malgré notre surveillance la plus attentive, dans la logique de nos raisonnements.

Dans ces conditions, une objection se pose que nous avons effleurée déjà : Sur quoi se fonde la morale ? — Sur elle-même, répond M. Faguet. — On ne comprend pas. Ou la morale commande à la volonté, ou elle n'est pas une morale, et si elle existe au nom de son droit de contrainte sur notre personnalité, sur quoi repose ce droit ? De dire : il repose sur lui, c'est ne rien expliquer du tout. De dire encore : il est une donnée immédiate de la conscience, qu'est-ce que cela signifie ? Ou l'on répète que le devoir est le devoir parce qu'il est le devoir — ou bien, de cette constatation par l'intuition, d'une exigence impérieuse et non sentie comme subjective de notre moi, il faut passer à des hypothèses où cette exigence rattachée d'une ma-

nière ou d'une autre à son principe deviendrait intelligible, et entraînerait notre consentement, même s'il n'était en fin de compte qu'une adhésion au mystère; ou bien enfin la morale est purement individuelle. Or la morale de M. Faguet n'est pas individuelle. Elle l'est si peu qu'il n'admet même pas l'existence de devoirs envers soi-même. L'honneur est un sentiment personnel en ce sens qu'il siège et agit dans des consciences; mais il ne se trouve dans chacune d'elles que par son rapport avec les autres; et lorsqu'il nous prescrit de nous surpasser, ce n'est pas que le culte du moi soit une obligation par lui-même, mais parce que notre devoir envers nos semblables et la collectivité implique cet effort de la personnalité vers un toujours plus grand perfectionnement. — Reste donc en dernière hypothèse que la morale de M. Faguet soit fondée sur la société, et toutes les difficultés subsistent. Sans doute, si je me place au point de vue social, je me sentirai tenu d'être altruiste et de vouloir, par altruisme même, développer toutes mes facultés. Mais : — ou bien dans le sentiment de cette nécessité, je ne verrai, si je l'approfondis, qu'une connaissance claire de mon intérêt : devant vivre dans la collectivité, je comprends qu'il est de mon avantage de me sacrifier au progrès de l'humanité, et je me ferai de ce sacrifice une maxime de conduite; forcé d'entretenir des rapports avec mes semblables, je juge bon de me dévouer à eux parce que j'ai par expérience appris que ce dévouement est la source d'une des jouissances les plus

pures et les plus durables qu'il me soit donné d'éprouver — ou, si je trouve au fond de ce devoir quelque chose d'irréductible à tout ce qui n'est pas le simple commandement moral, la question continue de se poser pourquoi il existe. — Et pourtant il existe, c'est un fait. — Oui, c'est un fait. Mais c'est un fait aussi qu'il est une obligation distincte de l'intérêt ou du sentiment, qu'il voudrait même être exclusif de tout motif ou mobile déterminant autre que lui ; c'est seulement par l'effet d'une critique rationnelle peut-être juste, peut-être fausse après tout, que nous l'accommodons aux conditions véritables de notre nature. Or, ainsi conçu, tel qu'il se présente spontanément à l'intuition, et se montre à l'examen le plus réfléchi, le devoir peut-il reposer sur la société ? Mais, démontre lui-même avec beaucoup de force M. Faguet, il arrive le plus souvent qu'au contraire la morale exige que l'homme, non seulement ne tienne pas compte du milieu social, mais s'affranchisse de ses lois : le devoir consiste souvent à se révolter contre les mœurs ambiantes, et il est des circonstances où la volonté de la société répugne à la conscience.

Si l'on éprouve tant de difficultés à comprendre la pensée de M. Faguet, c'est que, se plaçant à un point de vue tout différent de celui sous lequel on envisage ordinairement le problème moral, il conserve le devoir avec son caractère d'impératif presque absolu, tout en lui ôtant les raisons qui justifient ce caractère. De ce que la loi morale s'impose à nous impérieusement,

nous en concluons à une origine théologique de cette loi. Cette conclusion, nous ne la formulons pas toujours extérieurement, mais elle est implicitement contenue dans le besoin que nous avons de situer presque objectivement le commandement intérieur dans un ensemble de « croyances » plus ou moins vagues comme idées, mais très claires comme tendances. Au contraire, de ce qu'il saisit le devoir sous forme d'impératif, M. Faguet induit qu'il est nécessaire, qu'il répond à une exigence souveraine du réel. A travers sa nécessité, ce n'est pas du tout les postulats pratiques de Kant qu'il entrevoit, mais le déterminisme historique qui est dominé par un fait : l'intérêt de la société, et par cet autre : la résistance de la nature humaine à cette pression constante exercée sur elle par les conditions extérieures de son développement.

— Mais cette résistance n'est-elle pas significative ? Si la nature humaine ne s'adapte pas spontanément au devenir social, comment peut-on tirer des conditions de ce devenir ce qu'en elle nous trouvons de plus caractéristique d'elle, de plus essentiel, de plus irréductible, alors qu'il est si simple de le rattacher au contraire à ce fond de la nature humaine qui résiste à l'action sur elle de la société ?

— C'est simple, en effet, répond M. Faguet, peut-être trop simple, car enfin, à quoi sert-il d'expliquer l'inconnu par l'inconnu ? L'innéisme ne peut se comprendre que parce qu'il est inintelligible. Quand nous

aurons dit que le devoir est essentiel à l'homme, nous croirons l'avoir expliqué. En réalité, il sera toujours aussi mystérieux qu'auparavant. Au contraire, à lui donner une origine empirique, on le rattache à quelque chose de précis ; on lui rend son passé ; il semble revivre, bien loin qu'il soit diminué. Vous objectez qu'il n'est plus le devoir ? Pourquoi ? Au delà de l'expérience, nous ne faisons aucune hypothèse, et c'est-à-dire que nous laissons possibles celles où se trouverait satisfait votre besoin d'explication métaphysique ou théologique de la loi morale. Toute la question est de savoir si l'interprétation positive de l'impératif réussit, et c'est ce que M. Faguet tâche de vérifier. D'une part, il montre que toutes nos croyances sont un produit de la transformation des instincts primitifs par l'instinct social, ce qui ne laisse pas d'être une présomption en faveur de sa thèse ou plutôt d'atténuer la prévention qu'on a contre elle au premier contact ; et d'autre part, en mettant en pleine lumière les difficultés que ces croyances font naître dans l'esprit, l'impossibilité de concilier les données qu'on trouve en elles contradictoires quand on les considère du point de vue métaphysique et qu'il faut pourtant maintenir du point de vue psychologique, il essaie de prouver que certaines d'entre elles proviennent directement de la société, et notamment, celle du libre arbitre qui est de toutes la plus indispensable aux morales théoriques. Evidemment, nous répugnons à cette manière de présenter

les choses. Nous y répugnons parce qu'elles heurtent trop violemment nos habitudes ; — et aussi parce que les principes constitutifs de la conscience sont si intimes, si profonds, si « individuels », que dans notre effort même pour comprendre les idées de M. Faguet, nous ne pouvons pas ne pas les fausser en quelque sorte en les pensant malgré nous à travers cette antithèse enracinée dans notre mécanisme intellectuel de ces principes et des exigences morales de la vie sociale ; — et encore, parce qu'ici comme partout, nous sommes arrêtés par une sorte d'impossibilité presque essentielle à notre constitution : nous sommes incapables de nous représenter le processus d'une idée naissant d'un fait ; nous en sommes incapables parce que nous sommes ainsi construits que nous ne pouvons pas ne pas vouloir donner à toute chose un commencement. Mais, dans ce cas, l'objection que vous êtes tenté d'opposer à M. Faguet, il peut vous la retourner. Sans doute, dirait-il, il est étrange, inadmissible en soi que l'impératif catégorique sorte de l'action de la société sur nous. Mais d'où sort-il donc ? Ou vous le prenez tel qu'il est, élaboré par le travail des siècles, dans la conscience civilisée, — et vous ne l'expliquez pas — ou vous l'expliquez, et alors son histoire aura un point de départ.

— Pas empirique ! — Soit, mais vous retombez dans l'innéité qui pour moi ne signifie rien si on la dépouille de l'image d'une tendance, d'une prédis-

position déposée dans l'individu par la race à mesure qu'elle se développe et qu'elle s'affermit dans ses conditions extérieures d'existence. Et d'ailleurs vous-même, vous n'isolez jamais l'innéité d'une idée du fait qui selon vous est la cause occasionnelle par laquelle elle est sortie du germe qui la contenait ; et ce fait, c'est celui que je pose, et si ce n'est pas le même, il importe peu, c'est celui que je pose au début de mon explication ; vous le rejetez dans ma thèse, soit, mais alors rejetez-le de même dans la vôtre. — Il faut reconnaître pourtant qu'ici, touchant aux problèmes les plus délicats de la philosophie, et qui peut-être demandent à être traités suivant une autre méthode et dans un autre esprit que ceux inspirés par le positivisme, la doctrine de M. Faguet peut laisser des doutes.

Surtout, elle éveille des inquiétudes.

Si la morale, en effet, ne repose plus que sur des notions suspectes à la raison, non fausses, mais non vraies, non affirmées vraies, qu'il serait presque impossible d'affirmer vraies, puisqu'elles auraient pris leur source dans la société dont l'origine ne se trouve que dans un fait non pas nécessaire, mais contingent, et qui de plus et surtout les contredit, n'est-elle pas compromise sinon dans sa forme théorique, dans sa vie même, en tant qu'elle exerce une influence sur la conduite des hommes ? Sans doute, elle est un phénomène qui, comme tous les autres, est déterminé dans sa nature actuelle et à chaque moment de son

évolution par tout le réel tel qu'il existe à ce moment même. Pourtant elle doit changer si ses conditions changent, et précisément les conceptions d'ordre ou métaphysique ou théologique sont au nombre de ces conditions : vous les supprimez, vous les réduisez à n'être plus que des préjugés s'imposant du dehors et non plus du dedans par suite d'une adhésion de la raison aux croyances jaillies du mouvement spontané de la conscience en devenir. Comment dès lors, sinon dès maintenant, du moins à la longue, lorsque, dans une hypothèse toujours à considérer, votre pensée serait enracinée dans les esprits par l'éducation, comment ne serait-elle pas transformée tout au moins; sur quoi se base-t-on pour espérer qu'elle subsisterait dans ses caractères essentiels et qu'elle continuerait d'avoir la même action sur la volonté ?

Répondra-t-on que ces objections ne sont pas recevables pour le philosophe qui cherche et doit chercher la vérité d'une manière désintéressée sans se préoccuper des conséquences plus ou moins lointaines de sa spéculation ? — Soit, mais alors qu'il ne présente pas cette doctrine comme une morale. [M. Faguet avait pour but de donner et donne non pas simplement une étude critique des diverses notions qui composent la conscience, mais un principe qui s'impose à la nature humaine, qui a la prétention de vouloir la diriger à l'encontre même de certaines de ses tendances les plus impérieuses, si impérieuses que des doctrines ont pu placer en elles, modifiées mais par cela même

affirmées, l'objet du devoir. Et ce principe est absolu, catégorique ; mais ne le fût-il pas entièrement, il n'en serait pas moins un impératif, un impératif qui ne se confond pas avec les motifs ou les mobiles qui sont, réfractés en nous, les habitudes collectives. Il n'est pas, suivant les expressions très nettes de M. Faguet, « séparé et coupé de l'expérience », mais il doit en être « indépendant pour qu'il la dépasse ». Or, si la raison n'acceptait pas la loi morale, cette loi ne serait plus une loi, mais un idéal individuel.

— Dira-t-on qu'elle continuera d'influencer la volonté, comme si la raison y consentait ? — Cela dépend certainement ; à chaque moment du devenir social, les hommes se conduisent selon des « croyances » communes qui font partie des mœurs et s'imposent à l'individu. Mais tout d'abord, la conduite aveugle du vulgaire n'intéresse pas le philosophe, ou plutôt lorsqu'il s'y intéresse, c'est ou bien pour essayer de découvrir en elle des indications sur le fond véritable de notre nature, ou bien pour essayer de la rendre claire au contraire ; de la faire passer par degrés de cet état où elle est purement impulsive et où les notions de mérite et de démérite semblent ne pas s'appliquer, dans leur vrai sens du moins, à cet autre où elle est ce qu'elle est parce qu'elle est voulue, parce qu'après réflexion elle est la forme d'activité que l'âme a décidé de choisir, ce choix lui prouvant déjà qu'elle s'est surpassée, ce qui l'oblige à objectiver en quelque sorte ce sentiment de son progrès, de sa

constante élévation. L'homme pour lequel écrit le philosophe, c'est donc toujours celui qui, soit actuellement, soit en puissance, a la sincérité intellectuelle, celui dont la vie n'est que l'expérience continuelle et jamais achevée de sa nature, dont l'action est toujours une application réfléchie des réflexions de la raison. Supposons que cet homme se soit persuadé que la morale n'est qu'un préjugé, quelle sera son attitude ? Il la maintiendra, mais quel sens aura-t-elle pour lui d'abord ? Celui d'un idéal. A quel titre le proposera-t-il aux autres ? A titre de morale peut-être, parce qu'autrement ils ne s'efforceraient pas de le réaliser. Mais alors ce ne sera qu'un expédient pour pousser les volontés non vers le Bien, mais vers le bonheur ou vers la Beauté. D'ailleurs l'influence des doctrines sur les âmes communes ne peut être que provisoire. Si malgré la critique des principes de morale les hommes continuent d'agir comme si cette critique n'avait pas eu lieu, ce n'est pas qu'elle soit impuissante, mais qu'à côté d'elle, en face d'elle, contre elle, existent des disciplines intellectuelles qui la contredisent. Et ce sont ces disciplines qu'elle tend à ruiner et ruinerait certainement si elle ne rencontrait pas soit en elles, soit hors d'elles, une pensée qui la combatte.

M. Faguet a fort bien démontré que l'analyse, en faisant passer nos croyances de l'inconscient dans le conscient, les affaiblit si elles sont faibles déjà, tandis qu'elle les fortifie si elles sont fortes encore. Seulement ce n'est vrai que pour l'esprit adulte. Au con-

traire, si l'on tient compte de l'éducation, il faut bien admettre que d'une génération à l'autre, par l'œuvre dissolvante d'une école philosophique, la conduite des hommes pourrait aller du désir de la morale la plus pure à une complète insouciance de toute règle d'action.

— Ces objections qui, prises en elles-mêmes, conserveront toujours leur valeur, que deviennent-elles replacées dans la pensée de M. Faguet ? Elles n'ont plus leur raison d'être, et l'on comprend qu'il n'y ait pas répondu par avance, car il les a certainement prévues. En effet, il part de la société dont il a montré l'origine dans un fait occasionnel, mais qu'il considère actuellement comme ayant une existence indépendante de ce fait, qu'il envisage comme si cette origine n'était pas empirique et au contraire se trouvait dans le fond immuable de la nature humaine. Dès lors l'adhésion de l'individu aux exigences profondes de la vie sociale, est une donnée préalable de tout raisonnement. L'homme qui discute cette donnée, qui met en question le lien par lequel il est réellement uni au milieu dans lequel il doit vivre, qui ne sent pas la nécessité d'accepter ou même qui n'accepte pas spontanément ce lien, cet homme est anormal ; c'est un malade ou un fou ; il doit être tenu pour inexistant. Dans ces conditions, de démontrer que la morale provient de l'instinct social, non seulement ce n'est pas la compromettre, mais c'est la consolider. La morale est « le préjugé nécessaire ». Parce

qu'elle est un préjugé, vous voulez qu'on la rejette ; mais au contraire on la conserve parce qu'elle est nécessaire.

Au fond, la question du devoir et des notions qui s'y rattachent n'est qu'un aspect du problème sociologique que M. Faguet traite toujours en supposant admise l'impossibilité pour l'homme de ne pas être aujourd'hui ce qu'il n'était pas naturellement, et il importe peu, un animal social. Sans doute, l'individu contient en lui des tendances qui le poussent à se révolter contre cette impossibilité. Mais cette révolte même, l'instinct social l'a rendue susceptible de servir à l'intérêt de la société. C'est lui en effet qui nous a donné ce désir, cette volonté de nous différencier, de nous distinguer, de nous élever au-dessus des autres, de ne pas être des bêtes de troupeau. Si nous étions ainsi faits que normalement nous agissions suivant des rites comme officiels et très muables en conformité toujours avec les mœurs semblables dans cette hypothèse à toutes les époques de l'histoire, la société ne vivrait pas, car elle ne peut vivre qu'à condition de changer, de se transformer, de progresser sans une minute d'arrêt, non pas forcément dans le sens du mieux, mais à la recherche de formes toujours nouvelles qui, faisant naître à leur tour des besoins nouveaux, engendrent encore l'effort et ainsi de suite indéfiniment. La morale qui comporte des devoirs différents et gradués à chaque stade du développement de la personnalité selon la capacité

qu'elle a de le remplir, tous étant dominés par cet idéal abstrait et insaisissable et jamais réalisé de perfectionnement indéfini, cette morale, loin de s'opposer à l'individualisme, le sert, et c'est quand elle est individuelle elle-même qu'elle est le plus utile à la société. Si on la considère dans ce cas comme dangereuse, c'est qu'on l'envisage dans l'hypothèse d'un homme antisocial. Mais ou cet homme est tel par une sorte d'infirmité native, ou bien il l'est devenu par suite d'un vice dans les institutions qui, les mettant en opposition violente avec les exigences profondes de la nature humaine auxquelles, au contraire, elles devraient s'adapter comme par une harmonie préétablie, provoque en lui, surtout s'il y était prédisposé, une révolte qui se traduit en un système d'idées où elle s'alimente et se renforce jusqu'à pouvoir devenir une maladie grave et parfois incurable de la personnalité. Au lieu donc de nourrir des défiances à l'égard de la morale individuelle, il faut placer l'individu dans de telles conditions de développement qu'elle ne soit que la morale sociale dépassée ; que ses fins particulières, au lieu d'être inspirées par son égoïsme étroit, proviennent du besoin, en passant par la morale sociale, d'aller plus loin qu'elle, dans des régions plus pures, où la volonté s'efforce vers un idéal non contraire à l'idéal collectif, mais supérieur à lui bien que dirigé dans le même sens.

Et l'on voit ainsi que les objections soulevées par

la morale de M. Faguet tiendraient moins à son fondement empirique qu'à des difficultés extérieures à elle qui sont l'objet du problème sociologique pris sous certains de ses aspects et auxquelles il a donné les solutions que nous connaissons. Il s'agissait d'une part de trouver une forme d'organisation sociale telle que le conflit inévitable, et même salulaire en un sens de l'individualisme et de l'intérêt collectif, ne se produisît que le moins possible, et c'est la raison du libéralisme. Mais le libéralisme a pour condition le patriotisme en dehors duquel il ne serait pas une doctrine, mais simplement la mise en formules de sophismes plus ou moins sincères inspirés par un égoïsme ignorant de lui-même. — D'autre part il fallait, et c'est ce que M. Faguet a tâché de faire dans toute son œuvre, rendre clair et réfléchi dans les consciences le sentiment de l'intime solidarité qui les unit, les amener à cette persuasion méditée, rationnelle, alors qu'elle est confuse dans la plupart d'entre elles, que méconnaître cette solidarité, s'y soustraire au lieu de s'y prêter volontairement, c'est se mettre en dehors des lois de l'existence humaine et c'est se condamner à disparaître. L'individualisme, en ce qui concerne les individus, introduit l'anarchie dans leur vie intérieure et les empêche de pouvoir jamais réaliser en eux cette harmonie de leurs facultés entre elles et avec le dehors sans laquelle leur développement n'est qu'un déroulement des heures, un déroulement sans style et sans joie. En ce qui con-

cerne les peuples, il les affaiblit et les épuise au point qu'ils ne peuvent plus résister à la conquête et qu'ils sont conquis : alors, ou bien ils reviennent à la santé ; ou, peu à peu, ils s'évanouissent et s'éteignent définitivement par le triomphe, nécessaire à l'humanité, des civilisations conformes aux conditions inéluctables de la vie.

CONCLUSION

On ne pourrait pas dire de M. Faguet ce qu'il disait de Montesquieu, qu'il avait trop de confiance dans son système pour avoir eu trop de foi dans les hommes et se les être représentés semblables à lui-même. Au contraire, il paraît toujours douter de l'utilité de son effort, et il est bien étonnant de le voir dans ces tentatives pour deviner l'avenir, ne tenir aucun compte de l'influence que sa pensée serait susceptible d'exercer sur le cours des événements. Comme au surplus par sa manière de concilier les contraires et de rapprocher les doctrines les plus opposées, il nous habitue à cette idée qu'elles ne diffèrent pas les unes des autres autant qu'on se l'imagine et que toutes se valent puisque dans la pratique leur succès dépend de conditions indépendantes d'elles, il ressemble souvent à ces sceptiques dont la critique toute négative conduit, a-t-il dit, « à

une sorte de désorganisation des forces humaines et à une manière de lassitude sociale ». Mais cette lassitude, il la trouve déjà réelle dans les consciences ; cette désorganisation des forces se produit en dehors de lui sous l'action de phénomènes indépendants de sa volonté ; seulement parce qu'il analyse ces phénomènes, qu'il les oppose continuellement aux solutions qu'il propose des problèmes économiques ou sociaux, il paraît les favoriser dans le moment même où il s'efforce de réagir contre eux. Au fond, tous les hommes ont besoin d'évérité ; mais ce qui distingue le penseur du vulgaire, c'est qu'il se rend compte des difficultés que comporte la recherche de la vérité. La foule attend de lui des principes d'action, plus ou moins grossiers ; pourvu qu'ils aient prise sur elle, ils lui suffisent, et voilà pourquoi les doctrines qui répondent aux instincts les plus impérieux de la nature humaine par une simple affirmation de la légitimité de ces instincts, par l'assurance que non seulement ils sont justes puisqu'ils sont, mais qu'ils recevront certainement leur pleine satisfaction, ont sur les masses une action si profonde et si persistante. Le penseur, au lieu de voir un seul côté des choses, embrasse la totalité du réel ; et le réel n'est pas simple ; il n'obéit pas à une seule tendance, il ne va pas dans une seule direction, il est dans le même instant une infinité de possibles dont les perspectives, se déroulant dans les voies les plus différentes, obligent la pensée soucieuse de rester en contact avec

la réalité à errer continuellement d'une hypothèse à l'autre, à se démentir, à se tromper toujours et à finir même par douter qu'elle puisse un jour parvenir à se satisfaire. Il est facile d'être dogmatique et de construire un système ; il est rare qu'après l'avoir construit, on affirme les difficultés qu'il ne résout pas. Et M. Faguet, au contraire, les a regardées en face, cherchant les causes du mal dont souffre la société, il l'a considéré sous tous ses aspects ; et à mesure qu'il découvrait dans sa nature même les remèdes qu'il implique, il détruisait une à une toutes ses illusions sans jamais s'arrêter dans sa tâche, comme si chaque recherche faisait naître de ses déceptions une confiance nouvelle et des illusions encore qui ne manquaient pas d'avoir le sort des précédentes. Il nous déconcerte sans doute et nous trouble parfois singulièrement par les mouvements impulsifs de sa pensée dans des sens en apparence contradictoires, par cet art dangereux et si séduisant qui n'appartient qu'aux esprits infiniment souples et aux écrivains absolument maîtres de leur style, de démontrer les idées jugées fausses avec autant de force que les idées vraies, d'imposer à deux moments successifs des sentiments contraires, et de vous promener de la certitude au doute, du découragement à l'enthousiasme, sans jamais vous fixer dans un état bien défini, fût-il celui du désespoir. Mais que pouvons-nous en conclure ? De ce qu'une doctrine nous fait passer par les impressions les plus diverses et nous

met à tous moments en conflit avec nous-même, au lieu d'en rejeter ou le mérite ou le tort suivant nos goûts sur son auteur, nous devons induire que la vie, en tant du moins qu'elle est élaborée dans une conscience, est infiniment complexe, confuse, et se révèle en fin de compte, à chaque démarche de la raison pour la saisir, comme un mystère qui dépasse peut-être les limites des facultés humaines. Et c'est ce mystère que M. Faguet n'a pas voulu par un dogmatisme artificiel dissimuler. Ce n'est pas seulement l'avenir qui lui paraît impénétrable, mais c'est le présent dont nous ne pouvons connaître exactement les tendances réelles qu'à distance, par un effet de recul, lorsqu'elles se sont réalisées du reste dans de nouvelles virtualités dont nous ignorons tout autant la nature, puisqu'elles sont des transitions d'un moment à l'autre du devenir social ; — c'est le passé surtout que nous croyons posséder le mieux et qui nous échappe le plus, car le présent vit pourtant sous nos yeux ; l'avenir, nous pouvons au moins le deviner, et, si dans notre essai de préconstitution nous risquons de nous tromper, du moins notre erreur ne contredit-elle rien de réalisé ; tandis que du passé nous ignorons la plupart des choses, et les données de nos expériences sont des infiniment petits perdus dans l'infiniment grand qu'est l'histoire de l'humanité depuis ses origines. Évidemment le besoin le plus caractéristique de notre époque, ou plutôt celui des besoins de notre nature qui a pris le plus d'exten-

sion, c'est l'exigence qu'à notre esprit de tout interpréter d'une manière claire, et de rejeter ce qui est obscur comme faux ou comme inconnaissable ; et parce que l'action est urgente, les antinomies que l'intelligence s'attache à résoudre s'évanouissent, soit qu'on les résolve au nom de l'action elle-même, soit qu'on supprime en elles l'un des termes inconciliables. M. Faguet apporte à connaître le réel ce même besoin de clarté, ce même besoin d'unité. Seulement où il ne trouve que multiplicité, que divergence, que virtualités contradictoires, il déclare tout simplement que ces virtualités existent, et il s'abstient de conclure, puisqu'il n'a pas de raisons objectives, valables pour tout le monde, d'affirmer sa vérité, il s'abstient de déclarer son système, cependant pris de la vie, adéquat à la vie, puisque les faits contiennent en eux des poussées qui peuvent les porter passagèrement au moins vers une voie différente de celle qu'il a trouvée conforme à leur déterminisme naturel.

De là d'une part : ces analyses d'une logique concrète la plus subtile, la plus serrée, la plus habile à s'insinuer dans les moindres replis de la conscience individuelle et de l'âme collective d'un peuple, où il essaie discrètement de faire revivre des moments écoulés de l'évolution, de faire dire aux heures que nous vivons tous les projets qu'elles dessinent et le secret des lendemains qu'elles préparent, de projeter sur l'avenir obscur comme une

clarté de phare brillante, mais intermittente, illuminant soudain l'immensité de l'horizon plein d'inconnus où notre conscience inquiète et toujours passionnée d'idéal projette ses frayeurs et la splendeur de ses rêves, mais s'éteignant aussitôt et de nouveau nous laissant, les yeux encore plus troubles de cet éblouissement, incertains et désorientés devant le mystère qu'un instant nous avons eu l'illusion de percer au moins pour l'entrevoir.

De là, d'autre part, ces hésitations, ces réticences, ces va-et-vient d'une perspective à l'autre, ces alternatives de certitude et de doute, d'enthousiasme et de découragement, ces volte-face de la pensée qui vous tire de l'angoisse pour vous y replonger plus profondément, qui dissèque les raisons que vous avez d'espérer pour vous prouver ensuite que tout espoir est vain. Et de là aussi notre révolte instinctive contre le penseur qui semble jouer avec nos nerfs. Mais si nous sommes les jouets de sa pensée, c'est que sa pensée est le jouet de la réalité. M. Faguet disait de Renan qu'il aimait à se contredire ; on en dit autant de lui-même. Pour des hommes comme eux, peut-être faut-il détacher son attention de la forme où, sous la souplesse excessive du talent, le génie finit par se rétrécir à force d'être riche et habile à exploiter toutes ses richesses. Aussi beau fût-il, l'éclat de leur style, par rapport à la vie intérieure qu'il traduit, est comme celui des diamants qui par leur reflet trop éblouissant distraient de la beauté dont ils ne sont que

l'ornement sinon inutile, toujours dangereux. Ils sont des artistes et sans doute il faut les goûter en artistes, mais il faut se défier de leur art lorsqu'on les cherche comme penseurs.

M. Faguet, pour certains, représente lui aussi « un scepticisme entre deux croyances » ; c'est vrai, mais pas dans le sens où ils l'entendent. L'humanité n'a su jamais garder un juste milieu. Son histoire n'est que le passage, amorti par la force de la routine et tamisé par l'indifférence générale, d'une attitude à une autre exclusive de la première.

A chaque époque, chacune de ces attitudes devient comme impersonnelle, est une mode. Et aujourd'hui, sous les poussées profondes de la conscience humaine qui cherche une vérité nouvelle parce qu'elle a toujours besoin d'une foi, ne voyons-nous pas naître un certain idéalisme conventionnel, déclamatoire et à fleur de peau, qui va se mêler comme de la vase remuée dans de l'eau pure aux agitations sérieuses et aux émotions profondes des âmes depuis longtemps livrées à la dure « expérience de l'homme ». On ne doutait pas profondément, on ne croira pas profondément, on n'aura pas profondément besoin de croire. En présence d'une part de ces volte-face de la conscience individuelle au sein du milieu social, et de l'autre de ce caractère de permanence indéfinie que semblent présenter les problèmes qui se posent à la raison, que doit être le penseur ? Sceptique ? Non, et M. Faguet ne l'est pas ; pessimiste ? non plus. Le

sociologue ne peut pas l'être ; et pour l'être d'ailleurs, il faudrait n'aimer rien ou bien renoncer à pouvoir être aimé de ce qu'on aime. Alors ? Être modéré dans ses opinions, ce qui ne veut pas dire ne pas en avoir ; être modéré dans ses jugements, dans ses croyances, et c'est-à-dire, si l'on peut, les avoir entières, absolues, mais pour soi ; les considérer au contraire comme seulement possibles, comme peut-être douteuses, comme des composés de faux et de vrai, de bien et de mal, par rapport aux autres.

Et ainsi ne rien condamner absolument, ce qui n'empêche pas d'exprimer des répugnances personnelles ; et ne rien admettre absolument, bien qu'on puisse avoir et confier ses propres préférences. Et ne pas croire en son œuvre, parce que l'action de la pensée sur les faits est lente et toujours contrariée par des événements qu'il est impossible de prévoir ; et y croire pourtant afin de l'accomplir, et l'accomplir comme si vraiment elle devait engendrer l'effet qu'on ne peut en attendre. Et ne pas être optimiste évidemment, ne pas trop rêver du bonheur ou de la vérité ; mais en rêver pourtant et en parler surtout, pour que l'âme ne se dessèche pas dans un pessimisme nonchalant et stérile et que la volonté puisse continuer à vouloir. Et d'ailleurs, que l'esprit humain puisse parvenir à satisfaire les exigences de plus en plus contradictoires de votre mentalité, de plus en plus logique ; et que lutter avec patience et construire et défaire et reconstruire encore mille et mille

édifices, comme si chacun d'eux, bien que fragile et décevant, devait acheminer vers le but lointain auquel nous aspirons, que cela ne soit pas inutile en définitive, nous ne pouvons l'affirmer non plus que le contraire. Tout ce que nous savons de certain, c'est que nous croyons parce que nous sommes ainsi faits que nous ne saurions pas ne pas croire. Dès lors à quoi bon se demander si l'on est sage ou si l'on est fou, lorsqu'on ne fait en cédant à son impulsion spontanée qu'obéir à une loi de la nature humaine.

M. Faguet est donc sceptique si l'on veut, mais il est dogmatique aussi ; d'un dogmatisme pénétré de prudence, de discrétion, de respect pour la raison en lui et dans les autres, de tendresse aussi, car l'homme d'un système peut devenir dur et l'homme d'un parti le devient nécessairement ; de curiosité, d'amour du doute et de fierté devant l'erreur, de timidité devant la vérité ; si bien qu'il finit par être orgueilleux devant la vérité jusqu'à la nier, et timide devant l'erreur jusqu'à la reconnaître pour un commencement de vérité ; mais tout pénétré d'une foi profonde en certaines idées autour desquelles sa pensée s'est systématisée dans un certain ordre de choses dont il n'affirme pas qu'il soit immuable, qui pourtant lui semble tellement enraciné dans le réel que d'en rêver un autre absolument différent peut sembler chimérique et bien inutile. Maintenant ce dogmatisme est-il celui qui répond aux besoins de notre temps ? M. Faguet restera-t-il fidèle à la philosophie d'hier,

ou va-t-il, grâce à la souplesse de son génie, incliner sa doctrine à la philosophie nouvelle ? De toutes manières, et quelle que soit la voie dans laquelle l'humanité s'engage, partout désormais, dans toute enquête qu'on voudra faire sur son siècle, on le rencontrera, et il semble bien qu'on puisse lui appliquer ce qu'il a dit de Fénelon : « Il est de ceux que la postérité juge insuffisant d'admirer et pour qui elle a des indulgences et des complaisances attendries. »

ERRATA

- Page v, ligne 4, lire : *qu'ils croyaient.*
- vii, lignes 13 et 14, lire : *et non indépendante de ses conditions.*
 - ix, ligne 7, lire : *ses données.*
 - x, ligne 9, lire : *où il s'alimente par des racines.*
 - xv, ligne 15, lire : *il est vrai que.*
 - 34, ligne 3, lire : *tout d'un pur impressionnisme.*
 - 79, ligne 5, lire : *par la nécessité de se plier.*
 - 84, ligne 12, lire : *détachées d'elle.*
 - 117, ligne 19, lire : *il est possible qu'il se métamorphose.*
 - 135, lignes 1 et 2, lire : *parce qu'ils ne peuvent... qu'ils la trouvent.*
 - 159, ligne 2, lire : *à le rétablir.*
 - 209, ligne 1, lire : *l'effort ne sera.*
 - 223, ligne 27, lire : *un plan préconçu.*
 - 224, ligne 7, lire : *à le résoudre.*
 - 228, ligne 14, lire : *l'avons vu.*
 - 250, ligne 12, lire : *et réunit.*
 - 255, ligne 26, lire : *troubler le déterminisme.*
 - 255, ligne 27, lire : *que ce soit dans notre critique.*
 - 263, ligne 22, lire : *vous entendez bien.*
 - 264, lignes 28 et suivantes, lire : *et trouvent le bonheur tout en utilisant leurs forces pour le plus grand bien de la collectivité, nous sommes obligés de voir, en restant fidèles....*
 - 266, ligne 14, lire : *si le patron est assuré contre.*
 - 275, lignes 5 et 6, lire : *ses parties caduques, mais rester intangible en son fonds essentiel.*
 - 282, ligne 7, lire : *mais il ne consiste pas.*
 - 285, ligne 14, lire : *sacrifice de tous à la collectivité, à la Patrie.*
 - 285, ligne 19, lire : *qu'engendre l'idée de l'égalité des droits.*

Page 319, ligne 25, lire : mais ils n'en restent pas moins distincts.

- 327, ligne 22, lire : se trouvent interrompues.
 - 333, ligne 12, lire : toujours prompt à faire le vide autour de lui. Il ne doit.
 - 342, ligne 22, lire : sa doctrine.
 - 343, ligne 13, lire : cela dépend. Certainement, à chaque moment.
 - 346, ligne 18, lire : comme officiels et immuables.
 - 351, ligne 7, lire : dans ses tentatives.
 - 358, ligne 27, lire : de notre mentalité.
-

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|------------------|---|
| PRÉFACE. | v |
|------------------|---|

PREMIÈRE PARTIE

L'homme et l'écrivain.

| | |
|---|----|
| 1° L'homme. | 3 |
| 2° L'écrivain. | 16 |
| 3° Le critique. | 25 |
| 4° Le critique des idées métaphysiques. | 39 |
| 5° Le sociologue. | 57 |
| 6° Le moraliste. | 73 |

DEUXIÈME PARTIE

La doctrine.

| | |
|-----------------------------------|-----|
| 1° L'homme et la société. | 91 |
| 2° La famille. | 104 |
| 3° La Patrie. | 113 |
| 4° Le libéralisme. | 128 |
| 5° Le problème politique. | 162 |

| | |
|--------------------------------------|-----|
| 6° La question sociale. | 203 |
| 7° République et démocratie. | 271 |
| 8° La morale | 290 |
| CONCLUSION. | 351 |

65325

STORAGE928

F139d

PELLETIER LIBRARY, ALLEGHENY COLLEGE

928 F139d

AVLL

Duval, Maurice/Emile Faguet, le critique



3 3768 00118 6140

